P. LÉONARD LEHU
DES FRÈRES PRÊCHEURS

LA RAISON
RÈGLE DE LA MORALITÉ
D'APRÈS SAINT THOMAS

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Fils, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1930

LA RAISON

RÈGLE DE LA MORALITÉ

D'APRÈS SAINT THOMAS

Nous avons lu le travail intitulé *La Raison, Règle de la Moralité,* du T. R. P. L. LEHU, O. P., et nous l'avons trouvé digne d'être publié.

Rijckholt, le 27 août 1929.

F. Pie-Marie BERTRAND, O. P.
Lecteur en théologie.

F. M.-J. GERLAUD, O. P.
Lecteur en théologie.

IMPRIMI POTEST

F. REGIS GEREST, O. P.
Pr. Prov.

LA RAISON
RÈGLE DE LA MORALITÉ
D'APRES SAINT THOMAS

AVANT-PROPOS

« La règle de la volonté humaine est double. L'une, règle prochaine et homogène, c'est la raison même de l'homme ; l'autre, règle suprême, c'est la loi éternelle, qui est comme la raison de Dieu[1]. »

Tel est l'enseignement constant de S. Thomas[2].

1. Ia IIae, q. 71, a. 6 : « Regula voluntatis humanae est duplex. Una, propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. »

2. IIa IIae, q. 17, a. 1 : « Humanorum autem actuum duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus. *De*

La règle prochaine est la raison de l'homme. Que devons-nous entendre ici par la « raison de l'homme » ?

Ce mot « raison » se retrouve à chaque page de l'œuvre morale de S. Thomas, mais avec des nuances diverses.

Parfois, il signifiera la faculté de raisonner, par exemple : « La prudence est dans la raison[1]. » Plus rarement, l'opération de cette faculté : « De toutes les puissances, c'est l'appétit concupiscible qui participe moins de la raison[2]. » Le plus souvent, il signifie le *dictamen,* c'est-à-dire le produit de l'opération de la raison pratique. C'est dans ce sens que nous entendons l'axiome de S. Thomas : « La règle prochaine, c'est la raison de l'homme. » Ces trois significations, ou mieux, ces trois nuances, car elles sont unies par la plus étroite analogie, se distinguent facile-

Virt., q. 5, a. 2 : « Bonum simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum : quae quidem est una quasi homogenea et propria homini, scilicet RATIO RECTA ; alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. » Cf. Ia IIae, q. 21, a. 1 ; q. 34, a. 1 ; q. 63, a. 2 et 4 ; q. 72, a. 4 et 8 ; q. 74, a. 7 ; q. 75, a. 1, ad 3 et a. 2 ; q. 78, a. 1 ; q. 86, a. 1 et 2 ; IIa IIae, q. 8, a. 3, ad 3 ; q. 23, a. 3 et 6. *De Malo,* q. 1, a. 3 ; q. 2, a. 2 et 4 ; q. 8, a. 2, *et passim.*

1. Ia IIae, q. 56, a. 2, ad 3 : « Prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto. »

2. Ia IIae, q. 66, a. 1 : «... in concupiscibili, quae minus participat rationem ».

ment par le contexte; mais qu'on le prenne dans un sens ou dans un autre, ce mot « raison » veut toujours dire la raison, et non une chose autre[1].

En quoi consiste ce *dictamen*, qui est, avons-nous dit, le produit de l'acte de la raison pratique? S. Thomas nous l'explique, à l'occasion de la loi, car la loi, elle aussi, est règle des actions humaines. De même que, dans la raison spéculative, les opérations intellectuelles donnent un produit, effet de l'opération, mais qui s'en distingue réellement comme l'effet se distingue de la cause, par exemple, la définition, ou la proposition, ou le syllogisme, de même dans la raison pratique, nous avons des propositions, qui formulent la sentence prononcée par le

1. Nous devons néanmoins signaler plusieurs autres acceptions de ce mot raison, qui n'ont aucun rapport avec la raison dont nous parlons ici. Ainsi la raison signifie parfois l'essence ou le concept, Iª IIªᵉ q. 60, a. 3 : « in quadam generali ratione justitiae .. secundum diversas rationes... ratio debiti... ratio justitiae... rationem justitiae... non est unius rationis... rationes debiti. Ad 1ᵐ : perfectam rationem debiti ». Parfois, la raison, motif d'une assertion : Ibid. « cujus ratio est ». Parfois, la différence de raison, par opposition à la différence réelle. Ibid. ad 2 : « . . non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt ..». Parfois même la raison signifie la partie intellectuelle comprenant l'intelligence et la volonté. In III sent., dist. 33, q. 2, a. 1, sol. 3 ad 2 : « ratio quandoque comprehendit duas potentias, scilicet vim cognoscitivam in qua est prudentia, et vim affectivam quae voluntas dicitur. » Il n'est pas surprenant que les commençants éprouvent quelque difficulté à se reconnaître sur ce point.

jugement de la raison pratique[1]. C'est le *dictamen*[2]. C'est là ce qui constitue la règle de la moralité. Il y a d'abord des propositions générales : Il faut faire le bien et éviter le mal; il est défendu de voler ; on doit honorer ses parents. Ce sont les exemples employés par S. Thomas. Les lois, étant ordonnées au bien public, sont nécessairement des propositions générales. Mais la règle de la moralité, qui s'applique aux actions individuelles, devra aussi comprendre des propositions particulières, par exemple, le directeur de conscience qui répond à une consultation : Dans le cas présent, vous êtes obligé de restituer.

1. Iª IIªᵉ, q. 90, a. 1, ad 2ᵐ : « Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per hujusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enunciatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et hujusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis. » Cf. q. 94, a. 1: « Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. »

2. Iª IIªᵉ, q. 92, a. 2 : « Sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enunciandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. »

Notre interprétation n'a pas rencontré l'agrément du P. Elter[1]. Il trouve que les Thomistes exagèrent la portée de ce mot « raison » et qu'ils ne rendent pas ce qui est dû à la nature humaine. Le P. Elter va réparer cette injustice. Il a lu S. Thomas et il y a découvert que le mot « ratio » ne signifie pas la « raison », mais « la forme substantielle de l'homme[2] ».

Aujourd'hui, S. Thomas est trop lu, pour qu'un auteur qui se respecte puisse, comme au temps jadis[3], se permettre de passer complètement sous silence la formule classique si souvent reproduite sous une forme ou sous une autre dans les œuvres du saint Docteur : « Regula voluntatis est ratio humana. » Le P. Elter accepte donc cette formule, mais, prenant le mot « ratio », il le vide de son sens, il dit que la « ratio » signifie la forme substantielle de l'homme, et cette opération très simple lui permet, tout en adoptant le *mot* de S. Tho-

1. GREGORIANUM, 1927, p. 337.

2. « Non rationi ut particulari potentiae, sed rationi ut principio formali specificanti naturam hominis ut talis. » (GREGORIANUM, pp. 340 et 342.)

3 C'est ainsi que le P. Cathrein qui, dans les premières éditions de sa philosophie morale avait cru pouvoir s'appuyer sur l'autorité de Lessius : « Recte animadvertit Lessius bonitatem objecti non consistere in conformitate cum recta ratione, sed cum natura rationali », a jugé opportun, dans les éditions postérieures, de se libérer de ce patronage compromettant.

mas, de conserver la *chose* prescrite par le P. Beckx : « La règle de la moralité, c'est la nature humaine *complete spectata*[1]... ».

Le P. Elter a eu un précurseur dans cette voie, Dom Lottin qui exprime sa pensée en ces termes : « Le bien moral se définit donc d'après la forme substantielle de l'homme, c'est-à-dire la rationalité[2]. » S. Thomas avait dit : « Bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem[3]. » Dom Lottin traduit : « Le bien moral se définit donc d'après la forme substantielle de l'homme. » Traduction approximative.

Tant que Dom Lottin resta seul de son avis, nous avions cru pouvoir sans inconvénient le laisser à son splendide isolement. Mais aujourd'hui il commence à faire école, le P. Elter emboîte le pas et dépasse son précurseur, une Revue sérieuse[4] ouvre ses pages à cette doctrine nouvelle. La source est donc devenue ruisseau; avant que le ruisseau ne se soit transformé en un grand fleuve, nous avons cru opportun d'exposer les raisons pour lesquelles cette théorie nous semble absolument inadmis-

1. R. P. Beckx, Praep. Gen., 11 mai 1858. *De Triennali philosophiae studio.*

2. *Annales de l'Institut supérieur de Louvain*, t. VI, 1924, p. 332.

3. Ia IIae, q. 18, a. 5.

4. Le Gregorianum, 1927.

sible. Nous profiterons de l'occasion pour rechercher dans l'œuvre du saint Docteur la justification de sa formule : « La règle prochaine et homogène de la volonté, c'est la raison humaine. »

CHAPITRE PREMIER

DE QUELQUES CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

§ 1. — Raison de l'homme et raison de Dieu. ($I^a\ II^{ae}$, q. 19, a. 3 et 4.)

S. Thomas lui-même va nous fournir dans la question 19, le commentaire de sa formule sur la double règle de la moralité : raison de l'homme et raison de Dieu.

Dans l'art. 3, il se demande si la bonté de la volonté dépend *de la raison*. Il répond : « Nous venons de le voir, la bonté de la volonté dépend proprement de l'objet. Or l'objet de la volonté lui est proposé *par la raison*. Car c'est le bien connu rationnellement qui est proportionné à la volonté; le bien connu par les sens ou par l'imagination n'est pas proportionné à la volonté, mais à l'appétit sensible; et cela parce que la volonté tend au bien universel que *la raison* appréhende, alors que l'appétit sensible ne se porte que vers un bien particulier

perçu par une puissance sensible. Il en résulte que la bonté de la volonté dépend *de la raison* de la même manière qu'elle dépend de l'objet[1]. »

La force de l'argument consiste dans ces mots « proportionatum ei », c'est-à-dire, comme l'enseigne S. Thomas, proportionné à la volonté. Le P. Elter a lu « proportionné à la raison[2] ». Cette lecture est fautive. Outre que cette construction serait grâmmaticalement incorrecte, S. Thomas à la ligne suivante dit que le bien sensible n'est pas « proportionné à la volonté ». Même langage un peu plus loin[3]. Il faut donc lire, non pas « proportionné à la raison », mais « proportionné à la volonté ».

En quoi consiste cette proportion de l'acte connu rationnellement avec la volonté?

Le bien sensible, objet de la connaissance

1. « Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei *per rationem*. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum ei, bonum autem sensibile vel imaginativum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo : quia voluntas potest tendere in bonum universale quod *ratio* apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet *a ratione* eo modo quo dependet ab objecto. »

2. GREGORIANUM, page 310.

3. Iª IIªᵉ, q. 56, a. 6 : « Cum objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum. » D'ailleurs la morale s'occupe de l'objet de la volonté, non de l'objet de la raison.

sensible, est proportionné à l'appétit sensible, il ne peut atteindre la volonté que par l'intermédiaire de la raison. Le rôle de la raison sur ce point implique deux choses : D'abord elle dépouille l'objet sensible des conditions de matérialité qui le rivaient à l'appétit sensible; mais en même temps, la raison le revêt de la relation de convenance ou de disconvenance avec la règle morale, relation qui constitue le bien ou le mal moral. C'est ainsi que la raison est la règle de l'objet moral.

Et S. Thomas complète cette doctrine dans la réponse à la première objection : « Le bien sous l'aspect de désirable appartient à la volonté avant d'appartenir *à la raison*. Cependant sous son aspect de vrai, il relève *de la raison*, même avant d'appartenir à la volonté comme désirable, parce que rien ne peut être voulu qu'à la condition d'être d'abord connu[1]. »

L'art. 4 demande si la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle. S. Thomas répond : « Dans toutes les causes subordonnées, l'effet dépend plus de la cause première que de la

1. « Bonum sub ratione boni, id est appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam *ad rationem*. Sed tamen per prius pertinet *ad rationem* sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis : quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur. » Cf. Iª IIª, q. 13, a. 5, ad 1 et 2.

cause seconde, puisque la cause seconde n'agit qu'en vertu de la cause première. Or, *si la raison humaine est règle* de la volonté humaine, règle d'après laquelle se mesure la bonté de cette volonté, elle le tient de la loi éternelle qui s'identifie avec la raison divine. Aussi lisons-nous dans le Ps. IV ces paroles : « Beaucoup disent : Qui nous montrera le bien? La lumière de votre visage, Seigneur, a été imprimée sur nous. » Comme si le Psalmiste disait : La lumière *de la raison* qui est en nous peut nous montrer le bien et régler notre volonté dans la mesure où elle est la lumière de votre visage et où elle en dérive. D'où il ressort manifestement que la bonté de la volonté humaine dépend beaucoup plus de la loi éternelle que *de la raison humaine*, de sorte que là où *la raison humaine* fait défaut, il faut recourir à la raison éternelle[1]. »

1. « In omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda : quia causa secunda non agit nisi in virtute primae. Quod autem *ratio humana* sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna quae est ratio divina. Unde in Ps. IV dicitur : « Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. » Quasi diceret : *Lumen rationis quod in nobis est,* in tantum potest nobis bona ostendere et nostram voluntatem declarare, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam *a ratione humana :* et ubi deficit *humana ratio*, oportet ad rationem aeternam recurrere. »

Il est manifeste que la raison humaine dont il est question dans ces deux articles signifie bien la raison et non la forme substantielle ou la nature de l'homme. Cette doctrine de S. Thomas est confirmée par l'enseignement que nous lisons un peu plus loin : « Dans l'homme qui agit par sa volonté, la règle prochaine est *la raison humaine* et la règle suprême, la loi éternelle. C'est pourquoi lorsqu'un acte humain s'accomplit en vue d'une fin conformément à *l'ordre de la raison* et de la loi éternelle, alors cet acte est droit ; lorsque, au contraire, il s'éloigne de cette rectitude, alors on l'appelle un péché. Or il est manifeste, d'après ce qui a été dit plus haut (q. 19, a. 3 et 4), que tout acte volontaire est mauvais du fait qu'il s'écarte *de l'ordre de la raison* et de la loi éternelle, tandis que tout acte bon s'accorde *avec la raison* et la loi éternelle [1]. »

Qu'on remarque le parallélisme établi ici par S. Thomas : raison de l'homme, raison de Dieu.

1. Iª IIªᵉ, q. 21, a. 1 : « In his vero quae agunt per voluntatem, *regula proxima est ratio humana*, regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum *ordinem rationis* et legis aeternae, tunc actus est rectus ; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit *ab ordine rationis* et legis aeternae ; et omnis actus bonus *concordat rationi* et legi aeternae. »

Si la raison de l'homme signifie la forme substantielle, le parallélisme est rompu. Et il ne s'agit pas d'un simple parallélisme verbal, car, comme S. Thomas l'enseigne ici et comme nous le retrouverons plus loin, si la raison humaine est vraiment règle, c'est parce qu'elle est une participation, une dérivation de la raison divine, règle suprême ; et de même que la règle suprême est la loi de Dieu, c'est-à-dire le dictamen de la raison divine, de même la règle prochaine est le dictamen de la raison humaine.

§ 2. — La raison, règle des passions.
(Iª IIæ, q. 24 et 39.)

De ces deux questions de la Somme nous retiendrons les trois observations suivantes :

1° Remarquons le rapprochement plusieurs fois répété de *la raison et de la volonté :*

Q. 24, a. 1 : « Est-ce que le bien et le mal moral peuvent se trouver dans les passions de l'âme? » — *Réponse :* « Les passions de l'âme peuvent être considérées à un double point de vue. D'abord, en elles-même. Ensuite en tant qu'elles sont soumises *au commandement de la raison et de la volonté.*

« Considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire en tant que mouvements de l'appétit irrationnel,

elles ne renferment ni bien ni mal moral, car *le bien et le mal moral dépendent de la raison*, comme il a été dit plus haut, q. 19, a. 3 (Cf. page 12).

« Considérées en tant qu'elles dépendent *du commandement de la raison et de la volonté*, elles contiennent le bien ou le mal moral. L'appétit sensible est plus proche *de la raison et de la volonté* que les membres extérieurs dont les actes sont bons ou mauvais moralement, en tant que volontaires. C'est pourquoi les passions en tant que volontaires peuvent être bonnes ou mauvaise moralement[1]. »

Q. 39, a. 2 : « Dans la tristesse intérieure, la connaissance du mal provient *d'un jugement droit de la raison*, et la répugnance au mal provient d'une *disposition droite de la volonté*

1. « Passiones animae dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum se. Alio modo secundum quod subjacent *imperio rationis et voluntatis*.

« Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidem irrationalis appetitus : sic non est in eis bonum vel malum morale, *quod dependet a ratione*, ut supra dictum est, q. 19, a. 3.

« Si autem considerentur secundum quod subjacent *imperio rationis et voluntatis*, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus *ipsi rationi et voluntati* quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni, vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. »

qui déteste le mal. Or, le bien moral provient toujours de ces deux éléments : *la rectitude de la raison et de la volonté*[1]. »

Ibid., ad 2 : « De même que la tristesse qui a pour objet le mal, procède *de la volonté et de la raison droite* qui déteste le mal, ainsi la tristesse du bien procède *de la raison et de la volonté perverse*, qui déteste le bien[2]. »

De ce rapprochement nous pouvons conclure que par ces mots « raison et volonté », S. Thomas entend les deux facultés proprement humaines. La « raison » ne signifie donc pas ici la forme substantielle de l'homme.

2° Nous trouvons dans ces mêmes questions que S. Thomas attribue à la raison un rôle qui s'appliquerait difficilement à la forme substantielle.

Par exemple : « Les passions sont *commandées par la raison*[3] », elles sont « *modérées par*

1. « In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est *per rectum judicium rationis*, et recusatio mali est *per voluntatem bene dispositam* detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet *ex rectitudine rationis et voluntatis*. »

2. « Sicut tristitia de malo procedit *ex voluntate et ratione recta*, quae detestatur malum, ita tristitia de bono procedit *ex ratione et voluntate perversa*, quae detestatur bonum. »

3. Q. 24, a. 1, ad 1m : secundum quod « *a ratione imperantur* ».

la raison[1] » ; elles sont « *ordonnées par la raison*[2] » ; l'appétit sensible « *obéit à la raison*[3] ».

Ibid., a. 3 : « Est-ce que la passion produit une augmentation ou une diminution du bien ou du mal moral dans l'acte humain ? » *Réponse* : « Si nous donnons le nom de passion à tout mouvement de l'appétit sensible, il appartient à la perfection du bien humain (c'est-à-dire du bien moral) que les passions elles-mêmes soient *modérées par la raison*. En effet, le bien de l'homme consistant *dans la raison* comme dans sa racine, ce bien sera d'autant plus parfait qu'il aura dans l'homme une extension plus grande. C'est pour cela que, sans nul doute, il appartient à la perfection du bien moral que les actes des membres extérieurs soient DIRIGÉS PAR LA RÈGLE DE LA RAISON. Il en est de même de l'appétit sensible : du moment qu'il peut *obéir à la raison*, il appartient également à la perfection du bien moral ou humain que les passions de l'âme, elles aussi, soient *réglées par la raison*[4]. »

1. A. 2 : « Non enim passiones dicuntur morbi vel pertubationes animae, nisi cum carent *moderatione rationis*. »

2. A. 1, ad 3m : « secundum quod *a ratione ordinantur* » ; a. 2, ad 3 : « in quantum *sunt ordinatae a ratione* ».

3. A. 4, ad 1m : « secundum quod appetitus sensitivus obedit rationi ».

4. « Si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni perti-

3° Enfin et surtout, S. Thomas parle ici *du jugement de la raison.*

Q. 24, a 3, ad 1m : « Comparées au *jugement de la raison,* les passions de l'âme peuvent se trouver en deux situations différentes.

«Parfois, elles le précèdent : et dans ce cas, comme elles obscurcissent *le jugement de la raison d'où dépend la bonté morale de l'acte,* elles diminuent la bonté de l'acte. Parfois elles le suivent, et cela peut être de deux manières : ou bien par mode de rejaillissement, lorsque un mouvement intense de la partie supérieure produit un mouvement dans la partie inférieure; ou bien par mode d'élection, à savoir lorsque l'homme, *par le jugement de sa raison,* choisit d'être affecté par quelque passion, afin de pouvoir agir plus énergiquement, grâce à la coopération de l'appétit sensible : et dans ce cas, la passion de l'âme ajoute à la bonté de l'action[1]. »

net quod etiam ipsae passiones sint *moderatae per rationem.* Cum enim bonum hominis consistat *in ratione* sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum PER RATIONIS REGULAM DIRIGANTUR. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire *rationi,* ut supra dictum est, q. 17, a. 7, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam passiones animae sint *regulatae per rationem.* »

1. « Passiones animae dupliciter se possunt habere *ad judi-*

Or, la forme substantielle ne juge pas.

Nous pouvons donc conclure avec certitude que lorsque S. Thomas enseigne que « TOUTES LES PASSIONS DE L'AME DOIVENT ÊTRE RÉGLÉES SELON LA RÈGLE DE LA RAISON, QUI EST LA RACINE DU BIEN MORAL[1] », cela doit s'entendre de la raison au sens propre du mot, non de la forme substantielle de l'homme.

§ 3. — Un faisceau de citations.

Et ce n'est pas seulement dans les passages où S. Thomas traite la question *ex professo*

cium rationis. Uno modo antecedenter; et sic, cum obnubilent *judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus*, diminuunt actus bonitatem; laudabilius enim est quod *ex judicio rationis* aliquis faciat opus charitatis quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter : uno modo per modum redundantiae, quia scilicet cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus pars inferior, et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis; et sic indicat bonitatem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo *ex judicio rationis* eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animae addit ad bonitatem actionis. » Cf. ad 3^{m} : « Passio tendens in malum *praecedens judicium rationis* diminuit peccatum, sed *consequens* aliquo praedictorum modorum auget ipsum vel significat augmentum ejus. » Cf. q. 39, a. 2.

1. Q. 39, a. 2, ad 1^{m} : « OMNES PASSIONES REGULARI DEBENT SECUNDUM REGULAM RATIONIS, QUAE EST RADIX BONI HONESTI. » Cf. a. 4, ad 1^{m}.

que son intention se manifeste avec cette netteté. A chaque page, nous le voyons faire appel à la raison pour éclairer quelque point de sa doctrine, et pour être occasionnel, cet usage constant du mot « raison » ne découvre pas moins sa pensée.

Voici quelques exemples tirés de la *Prima Secundae*.

Iª IIªᵉ, q. 56, a. 4 : Est-ce que l'appétit concupiscible et l'appétit irascible peuvent être le siège de quelque vertu ? — *Réponse :* « ... Ces deux puissances peuvent être considérées en tant qu'elles participent à *la raison :* car elles doivent naturellement obéir *à la raison*, et à ce titre elles peuvent être le siège d'une vertu... En tant qu'elles sont mues *par la raison*, il faut que cette perfection qui est la vertu, se trouve non seulement *dans la raison*, mais aussi dans les puissances susdites... Et c'est pourquoi la vertu qui a son siège dans ces deux puissances, n'est pas autre chose qu'une certaine conformité habituelle de ces puissances *avec la raison*[1]. »

1. « Alio modo possunt considerari in quantum participant *rationem* per hoc quod natae sunt *rationi* obedire, et sic irascibilis et concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanae... In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a *ratione* motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in *ratione*, sed etiam in irascibili et concupiscibili... Ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil

Iª IIªᵉ, q. 59, a. 4 : Est-ce que toute vertu morale a pour objet les passions ? — *Réponse :* « La vertu morale perfectionne la partie appétitive de l'âme en l'ordonnant vers *le bien de la raison*. Or, *le bien de la raison*, c'est ce qui est modéré ou ordonné *selon la raison*. C'est pourquoi tout ce qui peut être ordonné et modéré *par la raison*, pourra être l'objet d'une vertu morale. Et maintenant, comme *la raison* ordonne non seulement les passions de l'appétit sensible, mais aussi les opérations de la volonté qui n'est le siège d'aucune passion, il en résulte que la vertu morale n'a pas nécessairement pour objet les passions, mais parfois les passions et parfois les opérations[1]. »

Iª IIªᵉ, q. 60, a. 1 : Est-ce qu'il y a une seule vertu morale ou plusieurs ? — *Réponse :* « Il est

aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad *rationem* » (q. 56, a. 4). En quoi consiste la conformité de l'appétit avec la raison, nous l'exposerons plus loin (chap. V).

1. « Virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in *bonum rationis*. Est autem *rationis bonum* id quod est secundum *rationem* moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit *ratione* ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. *Ratio* autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subjectum passionis. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes. »

manifeste que dans l'ordre moral, *la raison* est comme ce qui commande et donne le mouvement, et la puissance appétitive comme ce qui est commandé et reçoit le mouvement. Or l'appétit ne reçoit pas l'impression *de la raison* d'une manière univoque (car l'appétit ne devient pas *raisonnable* par essence, mais seulement par participation). C'est pourquoi les objets de l'appétit, considérés en tant qu'ils sont sous la motion *de la raison*, se constituent en espèces diverses selon qu'ils ont un rapport différent *avec la raison* [1]. »

Iª IIªᵉ, q. 61, a. 2 : Est-ce qu'il y a quatre vertus cardinales ? — *Réponse :* « Le principe formel de la vertu morale, *c'est le bien de la raison*. Ce bien peut être considéré de deux manières. Premièrement, en tant qu'il consiste dans les opérations *de la raison :* la Prudence. Deuxièmement, en tant que *l'ordre de la raison* est établi sur quelque chose autre que *la raison* elle-même. Ce quelque chose pourra être les opérations : la Justice ; ou bien les passions, et celles-ci requièrent deux vertus. Car pour établir *l'ordre*

1. « Manifestum est autem quod in moralibus *ratio* est sicut imperans et movens ; vis autem appetitiva sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem *rationis* quasi univoce, quia non fit *rationale* per essentiam, sed per participationem. Unde appetibilia secundum motionem *rationis* constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diverse se habent ad *rationem*. »

de la raison sur les passions, il faut d'abord considérer leur répugnance *à la raison*. Cette répugnance peut se manifester de deux manières : En premier lieu, lorsque la passion pousse à quelque chose de *contraire à la raison*, et alors la passion doit être réprimée : la Tempérance. Ou bien lorsque la passion nous éloigne de ce qui est dicté *par la raison*, par exemple, la crainte des périls ou des difficultés, et alors l'homme doit être fortifié dans *le bien de la raison*, afin qu'il ne s'en écarte pas : la Force [1]. »

Ia IIae, q. 63, a. 2 : Est-ce que quelque vertu en nous est produite par la répétition des actes? — *Réponse :* « La règle du bien moral est double, c'est-à-dire *la raison humaine* et la loi divine. La loi divine, étant une loi supérieure, a

1. « Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est *rationis bonum*. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod in ipsa consideratione *rationis* consistit : et sic erit una virtus principalis, quae dicitur Prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur *rationis ordo*. Et hoc, vel circa operationes et sic est Justitia; vel circa passiones et sic necesse est esse duas virtutes. *Ordinem* enim *rationis* necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum *ad rationem*. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid *contrarium rationi ;* et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur Temperantia. Alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod *ratio* dictat, sicut timor periculorum vel laborum ; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est *rationis* ne recedat : et ab hoc denominatur Fortitudo. »

un plus large champ d'action : et ainsi tout ce qui est RÉGLÉ PAR LA RAISON HUMAINE est aussi réglé par la loi divine, mais la réciproque n'est pas vraie. C'est pourquoi dans l'homme, la vertu, qui est ordonnée au bien que détermine LA RÈGLE DE LA RAISON HUMAINE, peut être produite par les actes humains, en tant que ces actes procèdent de la *raison* qui domine et règle le bien moral [1]. »

Dans la question 64, S. Thomas commence à étudier les propriétés des vertus morales. La propriété qui vient en premier lieu, c'est le « juste milieu ». Dès l'art. 1er nous trouvons ces deux propositions : « La mesure et la règle des mouvements de l'appétit, c'est la *raison*..... Ainsi, il est manifeste que le bien de la vertu morale consiste dans la conformité parfaite avec LA MESURE DE LA RAISON [2]. »

Mais l'art. 2 développe la pensée de S. Thomas.

1 « Oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, scilicet *ratio humana*, et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit ; ita quod quidquid REGULATUR RATIONE HUMANA, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur SECUNDUM REGULAM RATIONIS HUMANAE, potest ex actibus humanis causari, in quantum hujusmodi actus procedunt a *ratione*, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. »

2. « Mensura et regula appetitivi motus circa appetibilia est ratio... Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione AD MENSURAM RATIONIS. »

La question proposée est celle-ci : Dans les vertus morales, le juste milieu doit-il s'entendre par rapport aux choses extérieures, *medium rei*, ou par rapport *à la raison*, *medium rationis*. — *Réponse :* « Dans toutes les vertus morales, le juste milieu s'entend *par rapport à la raison, medium rationis*, car le juste milieu dans la vertu morale signifie la conformité *à la raison droite*. Mais parfois le *medium rationis* s'identifie avec le *medium rei*, c'est le cas dans la justice. Il n'en est pas de même dans les autres vertus qui ont pour objet les passions : car *la rectitude de la raison* dans les passions s'établit par rapport à nous qui ne sommes pas également affectés par les passions[1]. »

1. « Omne medium virtutis moralis est *medium rationis*, quia virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem *ad rationem rectam*. Sed quandoque contingit quod *medium rationis* est etiam medium rei ; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei. sicut est in justitia. Quandoque autem *medium rationis* non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos ; sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est quia justitia est circa operationes quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se ; et ideo *medium rationis* in justitia est idem cum medio rei, in quantum scilicet justitia dat unicuique quod debet et non plus nec minus. Aliae vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quod *rectitudo rationis* in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones. »

I^a II^ae, q. 66, a. 1 : Est-ce que toutes les vertus sont égales? — *Réponse :* « Il est manifeste que toutes les vertus ne sont pas égales. La cause est toujours supérieure à ses effets, et parmi les effets, ceux qui sont plus rapprochés de la cause sont plus dignes. Or, de ce qu'il a été dit plus haut, il ressort manifestement que la cause et la racine du bien humain (du bien moral), c'est *la raison*. C'est pourquoi la prudence qui perfectionne *la raison* est plus excellente que les vertus morales qui perfectionnent la partie appétitive, en tant que celle-ci participe à *la raison*. Et parmi les vertus morales, les plus dignes seront celles qui sont plus rapprochées *de la raison*. C'est pourquoi la justice qui réside dans la volonté occupera la première place, puis viendra la force qui réside dans l'appétit irascible, et en dernier lieu la tempérance qui réside dans l'appétit concupiscible, car c'est cette puissance qui participe le moins à *la raison*[1]. »

1. « Manifestum est quod una virtus est alia major. Semper enim est potior causa suo effectu, et in effectibus tanto aliquid est potius quanto est causae propinquius. Manifestum est autem ex dictis, quod causa et radix humani boni est *ratio*. Et ideo prudentia, quae perficit *rationem* praefertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam in quantum participat *rationem*. Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad *rationem* accedit. Unde et justitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus; et fortitudo quae est in irascibili prae-

Iª IIªᵉ, q. 73, a. 1 : Est-ce que tous les péchés sont connexes? — *Réponse :* « Considérons comment diffèrent l'intention de l'homme vertueux et celle du pécheur. L'homme vertueux ayant l'intention de suivre LA RÈGLE DE LA RAISON, toutes les vertus tendent au même but. C'est pourquoi toutes les vertus sont connexes, ayant leur racine dans *la raison droite* qui régit les objets de nos actions, c'est-à-dire dans la prudence. Tout autre est l'intention du pécheur. Il est vrai qu'il s'écarte des prescriptions *de la raison*, mais il n'a pas l'intention de le faire. Il s'attache à un bien qu'il recherche et c'est ce bien qui spécifie son acte. Mais ces biens que poursuit le pécheur, lorsqu'il s'éloigne de la *raison,* sont divers et n'ont aucune connexion entre eux[1]. »

Iª IIªᵉ, q. 74, a. 6 : Est-ce que le péché qu'on

fertur temperantiae, quae est in concupiscibili, quae minus participat *rationem.* »

1. « Aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum *rationem* et aliter intentio peccantis ad divertendum *a ratione.* Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut ipsius RATIONIS REGULAM sequatur, et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit, et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem *in ratione recta* agibilium, quae est prudentia. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum *rationem,* sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile a quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quae tendit intentio peccantis *a ratione* recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem. »

appelle « la délectation morose » se trouve dans la raison? — *Réponse :* « Le péché peut être dans *la raison* de deux manières : d'abord dans son acte propre, par rapport à la recherche de la vérité; ensuite, en tant qu'elle est directrice des actes humains. Or, il est manifeste que *la raison* doit diriger non seulement les actions extérieures, mais aussi les passions intérieures. C'est pourquoi toute déficience de la raison dans la direction des passions intérieures s'appellera péché *de la raison* aussi bien que toute déficience dans la direction des actes extérieurs.

« Or, la déficience *de la raison* dans la direction des passions intérieures se produit de deux manières. D'abord, lorsqu'elle commande des passions illicites, par exemple lorsque l'homme, après délibération, provoque en lui-même des mouvements de colère ou de concupiscence. Ensuite, lorsqu'elle ne réprime pas les mouvements passionnels illicites, si après avoir dans sa délibération constaté que le mouvement passionnel qui s'élève est désordonné, *la raison* s'y arrête néanmoins et ne le chasse pas. C'est en ce sens qu'on dit que le péché de « délectation morose » est *dans la raison*[1]. »

1. « Peccatum contingit esse in *ratione* non solum quantum ad proprium illius actum, sed quandoque in quantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod

Ia IIae, q. 75. a. 2 : Est-ce que le péché a une cause intérieure? — *Réponse :* « La cause intérieure de l'acte humain est double, l'une plus lointaine, l'autre immédiate. La cause immédiate de l'acte humain, c'est la *raison* et la volonté, principes du libre arbitre. La cause plus lointaine, c'est la connaissance sensible et aussi l'appétit sensible. Car de même que *le jugement de la raison* meut la volonté vers un objet conforme *à la raison*, de même, à la suite de la connaissance sensible, l'appétit sensible se porte à une inclination et cette inclination entraîne parfois la volonté *et la raison*. C'est ainsi qu'on doit reconnaître une double cause intérieure du péché, l'une prochaine, provenant de *la raison* et de la volonté ; l'autre, plus éloignée, provenant de l'imagination ou de l'appétit sensible [1]. »

ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit *ratio in* directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in *ratione,* sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione interiorum passionum dupliciter. Uno modo quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum : sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in *ratione.* »

1. « Actus humani potest accipi causa interior et mediata et immediata. Immediata quidem causa humani actus est *ratio* et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio. Causa

Iª IIªᵉ, q. 77, a. 8 : Est-ce-que le péché de passion peut être mortel? — *Réponse :* « Le péché mortel consiste dans l'aversion de la fin dernière, c'est-à-dire de Dieu. Cette aversion est du ressort de *la raison délibérante* à qui il appartient d'ordonner les choses vers leur fin. Toute inclination de l'homme vers une chose contraire à la fin dernière, sera péché mortel, à moins que *la raison délibérante* n'ait pu intervenir, ce qui arrive dans les mouvements subits. Généralement, lorsque la passion conduit à l'acte du péché ou au consentement délibéré, cela ne se produit pas subitement ; aussi *la raison délibérante* peut intervenir pour chasser ou du moins empêcher la passion. Si elle ne le fait pas, il y aura péché mortel, et ainsi nous voyons que beaucoup d'homicides et d'adultères se commettent sous l'influence de la passion [1]. »

autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim *ex judicio rationis* voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur ; quae quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et *rationem.* Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari : una proxima, ex parte *rationis* et voluntatis ; alia vero remota, ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi. »

1. « Peccatum mortale consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus. Quae quidem aversio pertinet *ad rationem deliberantem,* cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia *ratio deliberans* non potest occurrere ; quod con-

Nous pourrions multiplier les citations, les exemples qui précèdent nous suffisent.

Et maintenant, je demande : Cette raison qui *délibère*, qui *juge*, qui *dicte*, qui *commande*, qui *meut*, qui *domine*, qui *modère*, qui *ordonne*, qui *dirige*, qui *réprime*, qui parfois *est entraînée*, est-ce la forme substantielle, est-ce la nature de l'homme, n'est-ce pas plutôt la raison au sens propre du mot ?

Le P. Elter pressentait peut-être cette argumentation, lorsqu'il écrivait que ceux qui n'admettent pas sa thèse sont en opposition, sinon avec les paroles, du moins avec la pensée du Docteur Angélique [1]. Ce que nous venons de dire montre que nous ne sommes pas en opposition avec les paroles de S.Thomas, la suite montrera si nous sommes en opposition avec sa pensée.

tingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito : unde *ratio deliberans* potest hic occurrere, potest enim excludere vel saltem impedire passionem. Unde si non occurrat, est peccatum mortale ; sicut videmus quod multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur. »

1. Gregorianum, p. 357 : « Nolle illud agnoscere, contrarium esset, si, non verbis, saltem menti Angelici Doctoris. »

§ 4. — Un mystère.

Le P. Elter parle ailleurs des auteurs [1] qui, à l'appui de leur opinion, apportent un nombre plus ou moins considérable de citations de S. Thomas.

Il y a là un libéralisme que nous ne pouvons accepter. Sur le point qui nous divise, ce n'est pas une question de plus ou de moins qui nous sépare, c'est une question de tout ou rien.

Et en effet, voici le mystère que nous soumettons à notre adversaire : Comment se fait-il que S. Thomas, lorsqu'il traite de la règle de la moralité, parle toujours, absolument toujours, de la règle de la raison qui, au dire du P. Elter, ne règle pas, et qu'il ne parle jamais, absolument jamais, de la règle de l'objet, ou de la règle de la nature, qui, paraît-il, règlent vraiment. Le jour où le P. Elter nous apportera la clef de ce mystère, la question aura fait un grand pas. D'ailleurs, pour notre part, nous nous efforcerons de rechercher de notre côté la solution de cette difficulté.

§ 5. — La règle de la raison règle-t-elle vraiment?

Et d'abord, la raison règle t-elle ?

A cette question, la réponse de S. Thomas

1. Gregorianum, page 337.

n'offre pas le moindre doute. Deux textes entre cent autres : « La mesure et la règle des mouvements de l'appétit sur son objet, c'est *la raison* [1]. » « La règle et la mesure des actes humains, c'est *la raison* [2]. »

Par contre, le langage du P. Elter à ce sujet est assez flottant. A la page 343, il semble bien admettre que la raison soit la règle de la volonté, quoiqu'elle ait besoin d'une règle antérieure. Mais à la page précédente, il avait nié que la raison fût vraiment règle : « La raison, en tant que puissance, entre dans l'acte humain, seulement parce qu'elle applique et manifeste la règle, comme fait l'homme qui mesure, mais elle n'y entre pas comme mesure. La mesure c'est l'objet [3]. »

Le P. Elter nous apporte donc ici une distinction sur le mot « raison ». Il distingue la raison, *ut potentia*, et, prise dans ce sens, la raison *non est mensura*. Il omet de donner le second terme de la distinction, peut-être veut-il

1. Iª IIªᵉ, q. 64, a. 1 : « Mensura et regula appetitivi motus circa appetibilia est *ipsa ratio*. »

2. Iª IIªᵉ, q. 90, a. 1 : « Regula et mensura humanorum actuum est *ratio*. »

3. GREGORIANUM, p. 342 : « Ratio itaque ut potentia intrat in actum humanum solummodo ut applicans et manifestans ipsam regulam, seu ut mensurator (Jean de Saint-Thomas), non vero ut mensura. Mensuram vero constituit objectum. »

Cf. p. 340 : « Objectum igitur proportionatum rationi constituit regulam honestatis. »

dire la raison, *ut forma substantialis,* mais peu importe, c'est le premier terme qui nous intéresse.

Et d'abord est-il vrai que nous devons considérer la raison *ut mensurator*, *non ut mensura.* Rappelons-nous les trois significations diverses du mot « raison » indiquées au début de l'avant-propos. La raison signifie parfois la puissance, parfois l'acte, parfois le produit de l'acte, la proposition, le dictamen.

La puissance est la cause efficiente de l'acte, donc *ut mensurator*. L'acte est la cause efficiente du dictamen, donc encore là *ut mensurator*. Mais le dictamen, par exemple, cette proposition « il est interdit de mentir », est dans le sens propre la règle et la règle formelle de la moralité.

A l'appui de son opinion, le P. Elter apporte deux textes de Cajétan. Deux mots seulement de réponse, car la difficulté n'est pas sérieuse.

En premier lieu, Cajétan écrit que « l'appétit (élicite) recherche le bien, non pas pour la faculté appétitive elle-même, mais pour l'agent [1]. » — Très bien. Mais la raison n'est pas une puissance appétitive. Le texte de Cajétan ne nous touche donc pas.

Grâce à un autre texte de Cajétan, le P. Elter

1. CAJET. *in Iam p.*, q. 80, a. 2 : « Non sibi, sed appetenti animali appetitus appetit. »

croit pouvoir faire rebondir jusqu'à la raison, ce qui manifestement s'appliquait à la seule puissance appétitive. En un autre endroit, Cajétan a écrit : « L'appétit élicite recherche le bien qui convient non à la faculté particulière, mais à l'agent lui-même[1]. » — Là encore il est manifestement question de la puissance appétitive. Le P. Elter tente de faire passer la raison sous le couvert de l'appétit ; mais inutilement, car l'appétit élicite (ou animal) est le produit d'une puissance, la puissance appétitive[2]. C'est de cette puissance que parle Cajétan, et, encore une fois, la raison n'est pas une puissance appétitive.

Ce second texte de Cajétan ajoute cependant quelque chose au premier, c'est le mot *convenit*. Qu'il s'agisse de puissance appétitive ou non, le bien, c'est ce qui *convient* non à la puissance particulière, mais au tout. Par conséquent, lorsque S. Thomas dit que le bien moral convient à la raison[3], ou encore qu'il

1. Cajet. *in Iam p.*, q. 19, a. 1 : Appetitus « animalis est rei, quia conveniens toti seu supposito ».

2. Ia IIae, q. 30, a. 1, ad 3 : « Appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam. » Cf. I, q. 80, a. 1.

3. *De Malo*, q. 2, a. 5 : « Est autem aliquod objectum quod importat aliquid conveniens rationi. » Ia IIae, q. 18, a. 5, ad 2 : « actus malus... quia habet objectum *non conveniens rationi* ».

est le bien de la raison, *bonum rationis*, le mot « raison » ne peut signifier la raison, puissance particulière, il signifie la forme substantielle ou la nature de l'homme.

Le P. Elter n'a pas remarqué que la relation de convenance s'entend dans plusieurs sens.

Il y a d'abord la convenance avec l'appétit, qui constitue la raison formelle du bien [1]; et dans ce sens il est certain que le bien moral n'est pas le bien d'une puissance particulière, il est le bien de l'homme [2], le bien de l'âme humaine [3].

Il y a ensuite la convenance de la chose réglée avec sa règle. Le dessinateur qui a tracé une ligne droite, trouve que cette ligne est bonne, parce qu'elle a une relation de convenance, c'est-à-dire de conformité, avec sa règle. C'est en ce sens que nous devons entendre que le bien moral convient à la raison [4].

1. Lepidi, *Ontologia*, l. 2, sect. 1, c. 3, § 4 : « Tria igitur in bono spectanda sunt : quia est *perfectum* ; quia est *conveniens appetitui* ; quia *appetitur*. *Perfectio* constituit rationem *fundamentalem* boni et est ipsum esse rei quae dicitur bona ; *convenientia* rationem ejus *formalem* secundum quam bonum ratione distinguitur ab ente et a vero ; *appetentia* vero est quid consequens et nota quaedam bonitatis. »

2. « Bonum hominis est secundum rationem esse. » *Passim ex Areopagita*.

3. IIa IIae, q. 47, a. 6 : « Bonum humanae animae est secundum rationem esse. »

4. Ia IIae, q. 18, a. 5, ad 1 : « Bonum, in quantum est

De même, S. Thomas donne souvent au bien moral le nom de *bonum rationis*. Mais il nous expose lui-même ce qu'il entend par ce mot : « *Le bien de la raison*, c'est ce qui est modéré ou ordonné *par la raison*. C'est pourquoi tout ce qui peut être ordonné ou modéré *par la raison* pourra être l'objet d'une vertu morale [1]... »

Les deux textes de Cajétan ne sont donc pas en opposition avec notre doctrine.

Le P. Elter qui déniait à la raison la qualité de règle transfère cette prérogative à l'objet : « Ratio intrat in actum humanum ut mensurator, non ut mensura. *Mensuram constituit objectum*... » Là encore nous ne pouvons partager son sentiment.

L'objet n'est pas règle de la moralité. L'objet est une des sources de la moralité, comme les circonstances. Comme les circonstances bonnes, l'objet bon fait l'acte bon, comme les cir-

secundum rationem... » Ia IIae, q. 21, a. 1 : « Omnis actus bonus *concordat* rationi. » Au lieu de *conveniens rationi*, Cajétan dit souvent *consonans rationi*. Ces diverses expressions *conveniens rationi*, *concordans rationi*, *consonans rationi* désignent une seule et même chose : la conformité de la chose réglée avec sa règle.

1. Ia IIae, q. 59, a. 4 : « Est autem *rationis bonum* id quod est *secundum rationem* moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit *ratione* ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem... »

constances mauvaises, l'objet mauvais fait l'acte mauvais; mais l'objet n'est pas plus règle que les circonstances. Et le motif en est évident : l'objet indique ce qui est; la règle, ce qui doit être. La règle est essentiellement normative, l'objet non. Il y a donc irréductibilité parfaite entre ces deux concepts d'objet et de règle. Nous parlerons plus loin de la règle morale de l'objet.

De plus, il y a des objets mauvais, et si c'est l'objet qui fait la raison droite, quelle règle la raison droite trouvera-t-elle dans l'objet mauvais. Je vois quelqu'un qui lit un roman de Zola. Ce roman est l'objet de l'acte, il n'en est pas la règle. Comprend-on quelqu'un qui chercherait la règle de la moralité dans *Nana* ou *Pot-bouille*.

§ 6. — Règle et mesure.

Il est un mot que nous avons déjà rencontré sur notre chemin, et que nous retrouverons plus souvent dans la suite. C'est le mot « mesure. »

Qu'est-ce qu'une mesure?

La mesure nous fait connaître la quantité d'une chose. Par analogie, la notion de mesure s'étend aux autres genres que la quantité[1], et

1. *In 1 Sent.* dist. 8, q. 4, a. 2, ad 3 : « Mensura proprie dicitur, in quantitatibus. Dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei..... Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera. »

voilà comment nous parlons de la mesure des actes humains.

S. Thomas unit souvent les deux termes de règle et de mesure. Comment se distinguent-ils?

Il y a une mesure qui est règle, et une autre mesure qui n'est pas règle. La règle, avons-nous dit, est essentiellement normative; la mesure n'est pas nécessairement normative, mais elle peut l'être, et alors elle se confond avec la règle.

Le voyageur qui, pour tromper son oisiveté, monte sur une de ces bascules automatiques qu'on a placées dans les salles d'attente des gares reçoit un chiffre. Ce chiffre indique ce qui est, non ce qui doit être : la bascule est une mesure, elle n'est pas une règle.

Le journalier qui coupe des bûches pour un appartement, a reçu une mesure. La cheminée à laquelle sont destinées ces bûches étant de 55 cm., on lui a donné une mesure de 50 cm. Cette mesure indique ce qui doit être : C'est la mesure-règle.

« Regula et mensura », ces deux mots nous apparaissent souvent géminés sous la plume de S. Thomas; dans ce cas, il est manifeste qu'ils sont synonymes. Mais, pris séparément, ils ont généralement le même sens.

Nous avons dit plus haut que l'objet n'est pas règle, ne pourrons-nous pas lui concéder la qualité de mesure?

Me trouvant dans un train, j'ai devant moi deux jeunes gens; l'un étudie une leçon de géologie pour la préparation d'un examen, l'autre lit un roman de Zola. Nous avons donc là deux livres, deux objets, deux actes, l'un bon et l'autre mauvais. Dirons-nous que ces livres sont la règle du bien et du mal? Manifestement non. L'un de ces livres est bon et l'autre mauvais, parce qu'ils sont, l'un en conformité, l'autre en dissonance avec la règle morale, ils ne sont pas la règle morale. Néanmoins comme ils produisent l'un la bonté morale, l'autre la malice morale dans l'acte, on peut dire qu'ils nous donnent la mesure de la moralité de l'acte : mesure, parce qu'ils indiquent ce qui est; mais mesure non règle, parce qu'ils n'indiquent pas ce qui doit être.

CHAPITRE II

L'ARTICLE V DE LA QU. XVIII (PRIMA SECUNDAE) ET LES LIEUX PARALLÈLES.

I. L'ARTICLE DE LA SOMME.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître l'extrême importance de cet article[1]; on pourrait lui appliquer la parole de Cajétan dans une autre circonstance : « il contient beaucoup de choses[2] ». De plus, le raisonnement est présenté avec une concision qui se rencontre rarement à un tel degré dans l'œuvre de S. Thomas[3]. Enfin, c'est dans cet article que l'une et l'autre opinion prétend trouver les fondements de son système. Autant de motifs pour l'étudier attentivement,

1. Ce qui ne veut pas dire que tous comprennent également la raison de cette importance. Plus d'un, je le crois, se contente d'une admiration de commande, et serait bien embarrassé si on lui en demandait les motifs.

2. CAJET. *in Iam p.*, q. 23, a. 5, ad 3 : « Multa continet. »

3. La doctrine de cet article est exposée avec plus d'ampleur dans les Questions Disputées, *de Malo*, q. 2, a. 4. Nous y reviendrons bientôt.

et j'ajouterai, pour l'étudier dans son intégrité, sans nous laisser hypnotiser par les quelques lignes controversées, le véritable sens de ce passage devant s'éclaircir au contact de ce qui précède et de ce qui suit, d'autant plus que nous nous trouvons là devant une construction fortement charpentée où toutes les parties se tiennent étroitement unies. Nous nous appliquerons à ne pas en laisser tomber un mot.

Commençons par *situer* cet article au milieu de ceux qui l'entourent. Nous avons exposé ailleurs[1] la distribution des onze articles de la question 18. Nous avons trouvé dans cette question deux sections : la première, qui comprend les quatre premiers articles; la deuxième, les sept articles suivants. Dans la première section, que l'on pourrait intituler « les principes », S. Thomas, après avoir établi l'existence de la moralité (art. 1), traite des trois sources de la moralité, qui sont l'objet, les circonstances et la fin (art. 2, 3 et 4). La deuxième section pourrait s'intituler « l'application des principes » ; S. Thomas reprend successivement chacune des trois sources de la moralité : l'objet (art. 5), la fin (art. 6-9), les circonstances (art. 10 et 11) et développe plus amplement sa doctrine.

1. Cf. *Revue Thomiste*, nov. 1928, pp. 521-532 : *A quel point précis de la Somme théologique commence le traité de la moralité ?*

Le *titre :* « Est-ce que une action[1] humaine est bonne ou mauvaise dans son espèce? » s'éclaire par la réponse donnée à la fin du corps de l'article. Prise isolément, la question, telle qu'elle est posée dans le titre, aurait pu sembler se confondre avec celle des actes indifférents, et de fait, dans les Questions Disputées[2], c'est à propos des actes indifférents que S. Thomas traite la question qui nous occupe. Mais, et les quatre objections présentées au début, et le raisonnement que nous allons exposer, et la conclusion qui termine ce raisonnement nous donnent la pleine lumière sur l'intention du Saint Docteur : il se demande si la seule différence de bien ou de mal moral entre deux actes sera de nature à les constituer dans deux espèces différentes.

J'ai dit que dans cet article S. Thomas traite de l'objet des actes humains. Quelqu'un remarquera peut-être que le mot « objet » ne se trouve pas dans le titre. C'est vrai : mais il n'est pas rare chez S. Thomas que le sens du titre soit précisé par le contenu du corps de l'article, et c'est le cas ici. Le corps de l'article commence par une déclaration de principe qui

1. « Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie. »

2. *De Malo*, q. 2, a. 4.

nous rappelle le rôle de l'objet dans les actes[1]; et dans la suite, nous retrouvons mentionné jusqu'à cinq fois ce même mot « objet ». Ce qui ne veut pas dire cependant que l'enseignement ici présenté doive s'entendre de l'objet à l'exclusion des circonstances. La réponse à la 4e objection[2] confirmant les exemples déjà cités à l'art. 1[3], nous prouve que la même solution s'appliquera aussi aux circonstances; mais ce que nous devons retenir, c'est que, ici, S. Thomas parle directement de l'objet.

Voici une objection qui m'a été posée en classe par un élève. Elle nous servira à serrer de plus près la question : Comment peut-on parler de différence spécifique à propos du bien et du mal ? Ce n'est pas une différence spécifique, mais une différence générique qui sépare les actes bons et mauvais. L'acte mauvais est un genre qui comprend de nombreuses espèces, par exemple le blasphème, le vol, l'homicide, la jalousie, la gourmandise, et tous ces péchés

1. « Omnis actus speciem habet ex suo objecto. Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. »

2. « Circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur; et tunc potest dare speciem actui morali. »

3. Ia IIae, q. 18, a. 1 : «... puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi. »

diffèrent spécifiquement. — Dans cet article, S. Thomas n'a pas l'intention de poser la question du bien et du mal en général. Ainsi qu'il résulte d'une lecture attentive de ce passage et du texte parallèle des Questions Disputées, ce qu'il a en vue, ce sont deux actes qui diffèrent simplement, parce que l'un est bon et l'autre mauvais [1], et il se demande si cela suffit pour les placer dans deux espèces morales différentes.

Dans le *corps de l'article,* nous distinguons trois parties. Ces trois parties forment un syllogisme complet.

Dans la première partie, S. Thomas démontre et expose cette proposition : « La diversité spécifique provient des différences essentielles. » Ce sera la majeure de l'argument principal.

La deuxième partie commence à ces mots : « In actibus autem humanis... » S. Thomas y établit la mineure correspondant à la majeure qui précède. Cette mineure est celle-ci : « Or, dans les actes humains, la différence du bien et du mal est une différence essentielle. »

Dans la troisième partie qui commence à « Unde manifestum... », S. Thomas réunissant les deux prémisses qu'il vient de prouver, en obtient une conclusion qui est la réponse à la

1. Ad 3 : « actus conjugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie ». Cf. *De Malo,* q. 2, a. 4.

question posée dans le titre : « Dans les actes humains, la différence du bien et du mal produit la diversité spécifique. »

Première partie. Dans cette première partie, S. Thomas établit les éléments qui concourent à constituer la différence essentielle dans les actes. Ces éléments sont au nombre de trois.

1° C'est une différence dans l'objet [1]. Déjà S. Thomas avait esquissé cette doctrine dès la 1re question de la Prima Secundae où il se demandait : « Utrum actus humani recipiant speciem ex fine », car l'objet et la fin de l'acte, nous le savons [2], c'est tout un. Je dis que S. Thomas avait alors simplement esquissé cette doctrine, car dans la question 1re, il parlait de l'acte considéré dans son être physique, il n'avait pas encore entamé le traité de la Moralité. Nous allons voir que, en fait, la même doctrine s'appliquera également à l'acte moral ; mais alors ce point n'était touché qu'incidemment.

Dans l'art. 2 de cette question, S. Thomas était entré plus profondément dans le cœur du sujet. Il se demandait si l'action humaine tire sa bonté ou sa malice morale de son objet,

1. « Omnis actus speciem habet ex suo objecto. Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. »

2. Ia IIae, q. 73, a. 3 : « Objecta actuum sunt fines eorum. »

et, par une réponse débordant la question, comme cela lui arrive souvent, il avait conclu que l'acte reçoit de son objet sa première bonté ou sa première malice, c'est-à-dire celle qui donne à l'acte son espèce. De cet art. 2 il résultait que l'objet donne à l'acte son espèce ; ici l'on se demande si la seule différence de bien ou de mal suffit pour mettre l'acte dans une espèce différente.

De ce que nous venons de dire il est manifeste que la différence spécifique de l'acte doit se tenir du côté de l'objet.

Le second élément à considérer, c'est que la différence de l'objet doit être essentielle et non pas seulement accidentelle [1]. La différence essentielle provient d'un élément essentiel, la différence accidentelle d'un élément accidentel.

Ce principe est universel : il s'entend aussi bien des choses que des actes. Des choses : ainsi lorsque nous considérons les fleurs qui émaillent une prairie, nous en voyons de toutes les couleurs. Cette différence de couleur est purement accidentelle, elle ne produira pas une diversité spécifique. Par contre, lorsque nous examinons les phanérogames et les cryptogames, nous sommes en présence d'une différence basée sur la constitution intrinsèque des

1. « Quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solum quod est per se. »

organes de reproduction, éléments essentiels de la vie végétative, et c'est pourquoi les phanérogames et les cryptogames constituent la première grande division du règne végétal.

Voilà pour les choses. Mais dans les actes, il y a un troisième élément qui leur est propre.

Et en effet dans l'objet des actes, il peut se faire que la même différence considérée à un point de vue soit essentielle et par conséquent principe de diversité spécifique, et que, considérée à un autre point de vue, elle soit purement accidentelle [1]. Un exemple : connaître la couleur et connaître le son, sont deux actes différents. Trouverons-nous là une différence essentielle ou une différence accidentelle? S. Thomas répond par une distinction. Si l'on veut parler d'une connaissance sensible, la couleur et le son étant de soi des objets sensibles, nous avons là deux objets différant essentiellement; c'est pourquoi ces deux actes, voir la couleur et entendre le son, diffèrent spécifiquement. Il en sera tout autrement, si nous parlons de la connaissance intellectuelle : la couleur et le son étant atteints par l'intelligence sous le point de vue commun d'être ou de vrai, ne constituent pas une différence essentielle, aussi, con-

1. « Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium et per accidens in comparatione ad aliud. »

naître intellectuellement la couleur et le son ne sont pas deux actes d'une espèce différente [1].

Ainsi dans les actes la différence essentielle de l'objet se prend par rapport au principe actif de l'acte [2]. Il est donc nécessaire de reconnaître le principe actif, puisque c'est lui qui doit produire la différence spécifique.

Aussi, réunissant les trois éléments que nous venons d'exposer, nous disons : Dans les actes, ce qui diversifie l'espèce, c'est la différence essentielle dans les objets considérés par rapport au principe de l'acte [3].

C'est la conclusion de la première partie.

Deuxième partie. C'est ici que les théories adverses s'affrontent. Nous devons procéder avec la plus grande précaution, aussi commencerons-nous par présenter dans son intégrité le texte contesté. *In actibus autem humanis*

1. « Sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. »

2. « Est autem considerandum quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud activum principium. »

3. Cf. *De Malo*, q. 2, a. 4 : « Ex quo potest accipi quod actus cujuslibet potentiae specificantur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. »

bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit : « Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. » *Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales secundum quod sunt a ratione.* J'ai parlé de l'intégrité de ce texte. Ces mots appellent quelques réserves. Pour dire vrai, ce passage n'est pas, à proprement parler, un texte, mais un fragment de texte. Pour trouver le vrai sens des mots et des propositions qui le composent, il ne suffit pas de les prendre isolément, il faut les étudier dans leurs rapports avec le reste de l'article.

La première partie avait abouti à cette conclusion : dans les actes, ce qui diversifie l'espèce, c'est la différence essentielle dans les objets considérés par rapport au principe de l'acte. Cette majeure fait pressentir la mineure qui doit suivre : Or, dans les actes humains, le bien et le mal moral constituent une différence essentielle dans l'objet considéré par rapport au principe de l'acte humain. La démons-

tration de cette mineure remplira la deuxième partie du corps de l'article.

Nous trouvons ici une argumentation à deux échelons. Le premier échelon nous conduit à cette proposition : Dans les actes humains, le bien et le mal se définissent en fonction de la raison. Le deuxième à celle-ci : Dans les actes humains, le bien et le mal constituent une différence essentielle.

Premier échelon. S. Thomas commence ainsi : « Dans les actes humains, le bien et le mal se définissent en fonction de la raison[1]. » C'est la proposition à démontrer.

Ici nous sommes en plein champ de bataille. L'enjeu de la lutte, c'est ce mot « raison ». Pour les Thomistes, la raison, c'est la raison. Pour le P. Elter, comme pour Dom Lottin, la raison ici signifie la forme substantielle de l'homme. Voyons si nous ne trouverons pas dans l'argumentation de S. Thomas la solution de cette controverse.

De son assertion le saint Docteur apporte deux preuves :

1° une preuve d'autorité, le texte de l'Aréopagite ;

2° une preuve de raison.

1. « In actibus humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem. »

Certains ont cru pouvoir réduire ces deux preuves à une seule : le texte de l'Aréopagite prouvé par la proposition qui suit immédiatement. Cette opinion, qui n'a d'autre fondement que la ponctuation défectueuse de certaines éditions de la Somme[1] ne peut se soutenir. Dans S. Thomas une preuve d'autorité n'est jamais discutée, ni pour être appuyée, ni pour être attaquée. L'autorité se tient par elle-même. Par conséquent, la proposition : « en toute chose, etc... » sera la preuve non du texte de S. Denys, mais de ce qui précède immédiatement. Et l'interprétation que nous combattons est d'autant plus improbable que S. Thomas a cité plus de vingt fois ce texte de l'Aréopagite, et qu'il n'a jamais éprouvé le besoin de l'appuyer.

Au sujet de ce texte de l'Aréopagite, deux questions peuvent se poser : la première quel en est le vrai sens dans l'intention de l'auteur,

1. Voici le texte présenté par Dom Lottin : « Quia ut Dionysius dicit, bonum hominis est secundum rationem esse ; malum autem quod est praeter rationem : unicuique enim rei... etc... » (*Rev. Néoscol.*, 1922, p. 301, note 3). Cette ponctuation défectueuse est d'ailleurs un mal assez commun dans les éditions de la Somme, et ce ne sera pas l'une des moindres utilités de l'Édition Léonine de nous présenter un texte correctement ponctué. Autrefois, lorsque j'enseignais la Somme de S. Thomas, au début de chaque article, j'avais soin de rectifier d'abord la ponctuation, bien persuadé qu'une ponctuation rationnelle équivaut presque à un demi-commentaire du texte.

la deuxième comment ce texte a-t-il été entendu par S. Thomas.

Sur le premier point, le contexte ne laisse aucun doute sur l'intention de S. Denys. Il écrit ceci : « Le mal pour le démon, c'est d'être contre l'intelligence boniforme ; pour l'âme, c'est d'être contre la raison ; pour le corps, c'est d'être contre la nature. » Il est manifeste que la raison ici ne peut signifier la forme substantielle de l'homme. Nous aurions une tautologie. La forme substantielle de l'homme étant l'âme, cette interprétation équivaudrait à dire : le mal pour l'âme, c'est d'être contraire à l'âme. Τὸ παρὰ λόγον, doit donc s'entendre dans le sens propre, ce qui est contraire à la raison.

Sur le second point, remarquons que S. Thomas le cite fréquemment et sous des formes multiples. Dans son Commentaire sur les Noms Divins il se contente d'une traduction littérale : *Malum animae esse praeter rationem* [1]. Mais la plupart du temps, il se permet une légère transposition, qui n'a d'ailleurs rien que de légitime. L'Aréopagite parle du mal, S. Thomas applique également son adage au bien : la raison en est la même. L'Aréopagite parle de l'âme, S. Thomas l'entend de l'homme, car l'âme est la partie principale et la forme de l'homme, et c'est ainsi que

1. *In Dionys. de div. nom.* C. 4, l. 22. Cf. II^{a} II^{ae}, q. 162, a. 1.

nous obtenons le texte cité ici : *Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem.* Rien ne nous autorise à chercher au mot « raison » un sens autre que celui du texte original.

La preuve de raison commence ainsi : « En toute chose, le bien c'est ce qui convient à la forme de cette chose ; le mal, ce qui lui est contraire [1]. »

Ici le P. Elter s'arrête [2]. Pour lui l'affaire est conclue : la forme de cette chose, c'est la forme substantielle de l'homme. Quoi de plus impressionnant ? Tout commentaire ne pourrait qu'affaiblir la force de cette citation. — A cela nous répondons que souvent l'impression reçue à la première vue ne résiste pas à une seconde lecture et cela nous semble le cas ici. Si cette interprétation si simple, j'allais dire si simpliste, avait été dans l'intention de S. Thomas, pourquoi le saint Docteur ne s'est-il pas arrêté ici comme l'a fait le P. Elter ? S. Thomas continue son raisonnement : c'est un indice que son argumentation ne se termine pas avec cette première proposition. De plus, le P. Elter devait

1. « Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam ; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. »

2. GREGORIANUM, *loc. cit.*

nous montrer comment son interprétation s'accorde avec le contexte, avec ce qui suit et ce qui précède, et il ne l'a pas fait[1].

Le P. Frins s'était montré plus perspicace ; il n'a pas cru pouvoir considérer la proposition controversée comme un bloc erratique sans aucune attache avec ce qui l'entoure. Il trouve dans ce passage la majeure d'un syllogisme qui devait suivre. Sur ce point nous sommes pleinement d'accord avec lui (mais l'accord ne durera pas longtemps). D'après le P. Frins, « la mineure sous-entendue et contenue dans la conclusion est celle-ci : Or, la forme de l'homme c'est la raison. D'où suit la conclusion : Donc, la raison qui est la forme de l'homme, est le principe selon lequel on jugera ce qui est vraiment le bien ou le mal de l'homme[2]. » — Cette

1. Qu'on se rappelle ici le mot d'ordre de Pasteur à ses jeunes collaborateurs : « Méfiez-vous surtout d'une chose : la précipitation dans le désir de conclure... Il faut épuiser toutes les combinaisons, de façon à ce que l'esprit n'en puisse plus concevoir aucune. » VALLERY-RADOT, *La vie de Pasteur*. C. XIV.

2. FRINS, *De actib. hum.*, t. II, n. 75 : « Doctrina tradita per se manifesta est. Ut autem magis pateat, formemus syllogismum. Ratiocinatur nimirum S. Doctor hoc modo : Unicuique rei bonum est quod convenit ei secundum suam formam. Minor subintellecta et in conclusione contenta haec est : jamvero hominis forma est ratio. Unde sequitur conclusio : Ergo ratio, siquidem est hominis forma, illud est secundum quod tandem pronuntiare oportet quid sit vere et proprie homini bonum et quid ei non sit bonum. »

mineure, je la trouve bien dans la conclusion du P. Frins (le P. Frins a mis tout ce qu'il a voulu dans sa conclusion) ; mais je ne la trouve pas dans la conclusion de S. Thomas : « In actibus humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem. »

Dom Lottin [1] est allé chercher sa mineure dans le Commentaire de S. Thomas sur l'Éthique [2] d'Aristote. Voici le syllogisme qu'il a obtenu : « Le bien de tout être consiste en ce que son activité soit en conformité avec la forme de cet être. Or la forme qui définit l'homme est la rationalité. L'activité humaine est donc bonne dans la mesure où elle est conforme à la saine raison. » — Là où Dom Lottin dit la « saine raison », S. Thomas avait dit la «raison droite », *rationem rectam.* Ce seul mot suffit à nous prouver qu'il n'est pas question ici de la forme substantielle. Comprend-on une forme substantielle droite ou une forme substantielle erronée? Il nous faut donc chercher mieux.

Mais d'abord, cette mineure sous-entendue est-elle donc si difficile à découvrir ? Il ne semble pas. Nous sommes en présence d'un syllogisme, incomplet, je le veux bien, puisque la mineure fait défaut ; mais avec la majeure et la conclusion, nous possédons le moyen terme et

1. *Annales.* T. V, p. 332.
2. *In II Ethic.*, l. 2.

les deux extrêmes. Dans ces conditions, rechercher la mineure n'est pas même un problème à une inconnue ; n'importe quel étudiant de logique nous donnera la solution de la difficulté. Le moyen terme est « forme »,les deux extrêmes, « acte humain » et « raison ». Supposons un moment une mineure comme celle-ci : Or la forme de l'acte humain est la raison. Voici le syllogisme que nous obtiendrons : « En toute chose le bien, c'est ce qui convient à la forme de cette chose. Or, la forme de l'acte humain, c'est la raison. Donc le bien de l'acte humain, c'est ce qui convient à la raison. » L'argument est en forme.

Quelqu'un trouvera peut-être cette mineure inattendue. Elle n'est pas inattendue, puisqu'elle est exigée par la construction même du syllogisme du saint Docteur.

Elle n'est pas inattendue surtout pour le disciple de S. Thomas,qui, arrivé à la question XVIII, se souvient encore de la doctrine exposée à la question XIII, art. 1er. En cet article 1er, il s'agit de l'élection, mais à propos de cet acte particulier, S. Thomas développe un raisonnement d'ordre général qu'il appliquera plusieurs fois dans la suite et dans des matières diverses [1]. Ce rai-

1. Par exemple à propos du commandement et de l'acte commandé (Ia IIae, q. 17, a. 4) ; de l'acte intérieur et de l'acte extérieur (Ia IIae, q. 18, a. 6) ; de l'acte informé par la charité

sonnement le voici : Toutes les fois qu'un acte est le produit de deux principes, de deux puissances ou de deux vertus, l'un principe immédiat, l'autre principe médiat, dans cet acte que l'on peut considérer comme composé de matière et de forme, le principe immédiat fournit l'élément matériel, et le principe médiat, l'élément formel. L'acte humain est un acte qui procède de la volonté, principe immédiat, et de la raison, principe médiat. C'est pourquoi dans l'acte humain, la matière est fournie par la volonté, la forme par la raison, *materialiter quidem est voluntatis*, *formaliter autem rationis* [1]. C'est ce que nous voulons dire par ces mots « la forme de l'acte humain, c'est la raison [2] ».

C'est ce que S. Thomas veut dire lorsqu'il écrit quelques lignes plus bas : « Dicuntur autem aliqui actus humani seu morales, *secundum quod sunt a ratione.* »

Et que telle soit bien l'intention du saint Docteur en cet endroit, nous en avons une preuve de plus dans l'art. 10 de la présente question. En cet art. 10, S. Thomas se demande si les circonstances de l'acte humain peuvent constituer

(IIa IIae, q. 23, a. 8). Cf. IIa IIae, q. 110, a. 1 ; *De Malo*, q. 2, a. 2, ad 5, ad 11, etc.

1. Ia IIae, q. 13, a. 1.

2. Cf. CAJETAN. *in Iam IIae*, q. 60, a. 1 : « Moralia enim voluntario constituuntur ut materia, ratione ut forma. »

une forme spécifique de bien ou de mal [1]. Dans le cas où la réponse serait affirmative, une difficulté saute immédiatement aux yeux : l'acte humain étant déjà constitué dans son espèce par son objet, comment pourra-t-il en même temps recevoir des circonstances une nouvelle spécification ? C'est la difficulté que S. Thomas se pose dès le premier argument. Dans le corps de l'article, il commence par établir ce principe vraiment fondamental : « De même que dans l'ordre physique les espèces sont constituées par les formes naturelles, produits de la nature, de même dans l'ordre moral, les espèces des actes humains sont constituées par les formes que la raison a conçues [2]. » C'est toujours la même doctrine : la forme de l'acte humain, c'est la raison, et la raison dont il s'agit là n'est pas la forme substantielle de l'homme, puisque cette raison *a conçu* la forme de l'acte. Et le rapprochement que nous faisons ici n'est pas arbitraire, il est indiqué par la Somme elle-même : *sicut ex supra dictis patet, art. 5 huj. qu.* Ce qui veut dire que de cet art. 5 (celui que nous commen-

1. « Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. »

2. Iª IIªᵉ, q. 18, a. 10 : « Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt *a ratione conceptae.* »

tons actuellement) il résulte avec évidence que la raison est la forme de l'acte humain [1].

De cette première différence indiquée entre les formes physiques et les formes morales, il en résulte une autre : « Les formes dans l'ordre physique sont strictement déterminées, de sorte que la même chose ne peut appartenir simultanément à deux espèces. Dans l'ordre moral, le processus de la raison n'est pas déterminé de la même manière ; mais, une chose étant donnée, la raison peut toujours dans ses considérations, aller au delà [2]. » Le passage est à lire en son entier ; nous y reviendrons d'ailleurs, lorsque nous rechercherons la règle morale des circonstances. Pour le moment qu'il nous suffise de faire remarquer que dans cet article, le terme « ratio » est mentionné jusqu'à neuf fois et

1. A noter cependant que les Manuscrits portent seulement les mots « sicut ex supradictis patet » (Cf. Edition Léonine). La référence a été ajoutée dans les premières éditions imprimées. Elle n'est pas de la main de S. Thomas, mais elle a pour elle une antique tradition reposant sur une étude atten tive des premiers annotateurs.

2. Ia IIae, q. 18, a. 10 : « Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est ut accidens alicui rei non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum : sed, quolibet dato, potest lterius procedere. »

toujours avec un contexte qui exclut absolument le sens de forme substantielle.

Une objection. Ce n'est pas la raison qui donne sa forme à l'acte humain, c'est l'objet[1]. C'est l'un et c'est l'autre, mais différemment. De même que dans l'homme, nous avons deux formes, une forme générique, l'animalité, par laquelle l'homme diffère du règne végétal, et une forme spécifique, la rationalité, par laquelle il se différencie des autres espèces animales, ainsi nous trouvons une double forme dans l'acte humain ; une forme générique qui le sépare des actes non humains, et c'est cette forme générique que nous attribuons à la raison ; et la forme spécifique qui constitue les actes humains chacun dans son espèce propre, et cette forme spécifique provient de l'objet.

Nous sommes arrivés à la conclusion de notre premier échelon : « Dans les actes humains, le bien et le mal se définissent en fonction de la raison. » C'est ce que nous devions obtenir. Nous retiendrons en outre deux choses : la première, c'est que S. Thomas dans ce passage, ne parle pas de la forme de l'homme, mais de la forme de l'acte humain ; la deuxième, c'est que la raison ici ne signifie pas la forme substantielle de l'homme, mais la raison au sens propre du mot.

1. Iª IIªᵉ, q. 18, a. 2, ad 2 : « Objectum habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem. »

Dans le second échelon, S. Thomas veut arriver à cette conclusion : « Dans les actes humains, le bien et le mal constituent des différences essentielles. » Il n'a pas rappelé explicitement le principe obtenu à la conclusion de la première partie : « Dans les actes humains, il y a différence essentielle dans les objets, lorsque cette différence provient du principe propre de l'acte. » Néanmoins cet axiome domine toute l'argumentation qui va suivre.

Voici comment S. Thomas procède dans son raisonnement. Il part de la conclusion du premier échelon : le bien et le mal dans les actes humains se définissent en fonction de la raison. C'est la majeure. La mineure est celle-ci : Or, la raison est la puissance par rapport à laquelle se prend la différence essentielle dans les actes humains. *Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales secundum quod sunt a ratione*. Donc, le bien et le mal dans les actes humains sont des différences essentielles. Et nous obtenons ainsi la conclusion du second échelon, et c'est en même temps la conclusion de la seconde partie du corps de l'article.

Ce point vaut qu'on s'y arrête un instant. Nous avons démontré ci-dessus que, dans la proposition « in actibus humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem », le terme *ratio* signifie non la forme substantielle,

mais la raison; nous l'avons démontré par une voie que j'appellerai descendante, parce qu'elle suit le raisonnement de S. Thomas. Arrivés à la fin, nous pouvons reprendre ce raisonnement en sens inverse, en remontant vers le commencement; à l'instar des écoliers qui, après avoir terminé un problème d'arithmétique, font la preuve de leurs opérations. »

Remarquons d'abord que le mot « ratio », la dernière fois où il est employé, signifie manifestement la raison; il désigne en effet la faculté qui est le principe de l'acte humain : « Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales secundum quod sunt *a ratione.* »

Cette proposition, avons-nous dit, est une mineure. La majeure du syllogisme étant : « In actibus humanis bonum et malum dicitur per comparationem *ad rationem* », le moyen terme est *ratio ;* il doit par conséquent, de par les lois du syllogisme, être employé dans le même sens dans l'une et l'autre des prémisses. Par conséquent, lorsque S. Thomas écrivait dans la majeure « per comparationem *ad rationem* », il voulait dire la raison au sens propre, non la nature ou la forme substantielle de l'homme.

Nous trouvons une troisième fois le mot *ratio.* C'est dans la conclusion du syllogisme; le mot *ratio* aura le même sens que dans les prémisses : « Patet ergo quod differentia boni et mali

circa objectum considerata comparatur per se *ad rationem,* scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. » Ce texte établit la soudure entre les deux premières parties de cet article. La majeure démontrée dans la première partie était celle-ci : Dans les actes ce qui diversifie l'espèce, c'est la différence essentielle dans les objets considérés par rapport au principe de l'acte. Ici nous obtenons la mineure correspondante : Or, la différence du bien et du mal considérée dans l'objet par rapport à la raison, principe de l'acte humain, est une différence essentielle.

Donc la voie ascendante nous fait parvenir au même résultat que la voie descendante, à savoir que la raison ici signifie non la forme substantielle de l'homme, mais la raison, principe de l'acte humain.

Le P. Gillet[1] trouve au mot « raison » en cet article un double sens : 1° La raison, règle des actes humains, signifie la raison pratique. 2° La raison, règle de l'objet, signifie la forme substantielle de l'homme.

Nous ne pouvons le suivre dans cette voie. Tout d'abord, nous avons exposé plus haut pourquoi le mot « raison » employé trois fois dans

1. Traduction de la Somme théologique. *Les actes humains* (Paris, 1926). App. I, note 46 et ss.

la deuxième partie de l'article, doit nécessairement, de par l'enchaînement du raisonnement, s'entendre les trois fois dans le même sens : « Patet quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. » La différence du bien et du mal dans l'objet est essentielle si on la considère au point de vue de la raison Rappelons-nous la doctrine exposée dans la première partie de l'article, touchant la différence essentielle dans les actes : la différence essentielle dans les actes se prend par rapport à leur principe actif. Or, le principe actif des actes humains, c'est la raison : « Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales secundum quod sunt a ratione. » Dans cette mineure la raison signifie la raison et non pas la forme substantielle. Donc, dans la conclusion, le mot raison aura le même sens.

Ensuite, nous ne voyons aucun motif à ce dédoublement. 1° On veut éviter la pétition de principe qui ne peut manquer, paraît-il, si l'on admet que la raison doit se régler sur l'objet, et si l'objet doit se régler sur la raison. — A cela nous répondons qu'il n'y a pas de pétition de principe, car, comme nous l'avons dit plus haut, l'objet n'est pas la règle de l'acte : la règle, essentiellement normative, indique ce

qui doit être, l'objet indique ce qui est, non ce qui doit être. Il n'est pas la règle. Il n'y a donc pas de pétition de principe. La raison règle l'objet, et sur l'objet qu'elle a réglé, elle règle l'acte[1].

2° On a cru trouver un appui dans la proposition que nous avons discutée plus haut : « Le bien de n'importe quelle réalité consiste dans ce qui correspond à sa forme, et le mal dans ce qui lui est opposé. » — Nous avons vu plus haut que le P. Frins avait fait de cette proposition un antécédent d'où il concluait : « In actibus humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem. » Ici ce même antécédent nous conduirait à la proposition suivante : « Patet ergo... » Nous avons dit que la forme dont parle ici S. Thomas, n'est pas la forme de l'homme, mais la forme de l'acte[2].

Nous arrivons ainsi à la *troisième partie*. Nous n'y serons retenus par aucune difficulté. C'est un syllogisme. La majeure a été prouvée dans la première partie de l'article : *Differentiae per se diversificant speciem*. La mineure a été prou-

1. Cf. CAJETAN. *In Iª IIªᵉ*, q. 60, a. 1 : « Ratio regulat appetitum mediante appetibili consonanti ipsi rationi. »

2. Et d'ailleurs la particule *enim* placée en tête de cette proposition indique la connexion avec ce qui précède; nullement avec ce qui suit.

vée dans la deuxième partie : Dans les actes humains, la différence du bien et du mal est une différence essentielle[1]. Conclusion : *Manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus.* C'est la réponse à la question posée dans le titre de l'article.

Dans *la réponse à la première objection,* nous nous heurtons à une remarque de Dom Lottin qui nous cause un soubresaut. Dans cette réponse, Dom Lottin a découvert une évolution inattendue dans la doctrine de S. Thomas. Jusqu'à ce texte, « le bien et le mal ne sont pas différences spécifiques dans les êtres de la nature... Ici au contraire la distinction établie entre les agents naturels et l'agent moral disparait ; dans les agents naturels eux-mêmes le bien et le mal sont devenus des différences spécifiques[2]. » —

1. « Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem. »

2. *Revue Néo-Scol.*, 1925, p. 302 et 303. Et Dom Lottin ajoute en note : « Que l'on considère ces deux solutions données à la même objection : I, q. 48, a. 1, ad 1 : Bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine qui est objectum voluntatis a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus. Ia IIae, q. 18, a. 5, ad 1 : Etiam in rebus naturalibus bonum... et malum quod est secundum naturam et contra naturam diversificant speciem naturae ; corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter bonum in

Si Dom Lottin avait voulu, c'est une avalanche d'exemples qu'il pouvait amener sous sa plume : un homme bien portant et un homme malade, cela fait deux espèces d'hommes; un cheval bon coureur et un cheval boiteux, cela fait deux espèces de chevaux; une pomme mûre à point et une pomme pourrie, cela fait deux espèces de pommes.

Inutile de prolonger cette énumération. Dom Lottin a déjà compris que le texte de S. Thomas ne comporte pas l'universalité qu'il lui a attribuée à la légère. Et son erreur provient d'une traduction approximative, défaut dont il est coutumier. Saint Thomas n'a point dit ce qu'on lui fait dire. Il a dit ceci : « *Etiam in rebus naturalibus*[1], bonum et malum quod est *secundum naturam et contra naturam* diversificant speciem naturae. » Il s'agit du bien qui est « selon la nature » et du mal qui est « contre la nature », c'est-à-dire qui détruit la nature. Un homme malade n'est pas d'une autre espèce qu'un homme bien portant, c'est entendu; mais

quantum est secundum rationem, et malum in quantum est praeter rationem, diversificant speciem moris. » Note 2, p. 303.

1. Dès les premiers mots, Dom Lottin s'écarte de la pensée du saint Docteur. Saint Thomas avait dit : *etiam in rebus naturalibus*, Dom Lottin traduit *dans les agents naturels*, appliquant aux agents ce que saint Thomas avait dit des choses. L'exemple qui suit, *corpus vivum et corpus mortuum*, montre qu'il s'agit bien ici des choses et non des agents et le commentaire que nous donnons prouve la même chose.

lorsque la maladie a amené la mort, l'âme, forme substantielle, a disparu, et, suivant la doctrine des scolastiques, elle a été remplacée par la forme cadavérique; c'est pourquoi le corps vivant et le corps mort, qui ont une forme différente, ne sont pas de la même espèce. De même, le vin qui commence à s'aigrir n'est pas d'une autre espèce que le bon vin. Mais lorsque la fermentation a achevé son œuvre, et que toutes les molécules du sucre ont été transformées en acide acétique, la forme « vin » a disparu, et (toujours suivant la théorie scolastique), elle a été remplacée par la forme « vinaigre ». Le vin et le vinaigre, ayant deux formes différentes, ne sont pas de la même espèce. Cette réponse à la première objection n'apporte donc aucune modification à la doctrine antérieure de S. Thomas.

Quant aux gloses que Dom Lottin fait sur ce texte, inutile de nous y arrêter, puisque, aussi bien, elles ont la valeur du contresens que nous venons de signaler.

La *réponse à la seconde objection* nous introduit dans la controverse sur la nature du mal moral. Pour certains le mal moral est une simple privation. Mais une privation ne peut être différence spécifique. Le bien et le mal moral sont deux espèces différentes; elles ont un

genre commun, et chacune des deux espèces a sa différence spécifique. La différence spécifique est nécessairement quelque chose de positif. Mais si le mal est essentiellement une privation, comment pourra-t-il jouer le rôle de différence spécifique?

S. Thomas répond que le mal moral, à la différence du mal physique, n'est pas une simple privation. C'est une entité positive à laquelle est unie une privation, et c'est en raison de cette entité positive que le mal moral est différence spécifique, ce qui ne se retrouve pas dans l'ordre physique[1].

C'est sur cette doctrine que S. Thomas construit sa thèse touchant la différence des péchés[2]. Le péché n'est pas une simple privation. Il renferme bien un élément privatif, c'est l'aversion du bien incréé; mais il contient aussi un élément positif, la recherche du bien créé. Entre ces deux éléments, il y a cette différence que cet élément positif est l'objet direct de l'intention de la volonté, tandis que l'élément privatif n'en est que l'objet indirect. C'est pourquoi les péchés

1. Ad 2m : « Malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi; sicut tollere aliena. Unde, in quantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus. »

2. Ia IIae, q. 72.

se distinguent par rapport à l'acte volontaire, et conséquemment par rapport à l'objet.

C'est par l'application de ce principe que S. Thomas dans la *Secunda Secundae* établira la différence spécifique entre les péchés.

Pour le moment, retenons seulement ce qui concerne l'objet de l'acte humain, et, en confirmation du texte que nous avons rencontré dans le corps de l'article, nous dirons : « On appelle mauvais de son espèce, l'acte dont l'objet ne convient pas à la raison. » La raison est donc la règle du bien et du mal moral dans l'objet des actes humains.

Nous trouvons dans *la réponse à la troisième objection* un exemple intéressant du perfectionnement intervenu avec le temps dans l'expression de la pensée de S. Thomas. L'objection présentée ici avait été déjà soulevée dans le Commentaire sur les Sentences. Dans les deux textes, la doctrine est la même : l'acte conjugal et l'adultère diffèrent spécifiquement au point de vue moral, mais dans les preuves à l'appui, il y a un progrès appréciable.

Dans le Commentaire, pour prouver la différence spécifique des deux actes S. Thomas part de ce fait que les deux actes au point de vue moral, ont des effets différents comme le mérite

et le démérite[1]. C'est une preuve par les effets, c'est la démonstration *quia*, qui nous prouve que la chose est ainsi, mais qui ne pénètre pas jusqu'au fond de la question, pour démontrer le pourquoi et le comment.

Dans la Somme, à cette preuve par les effets, S. Thomas ajoute la preuve par la cause propre (démonstration *propter quid*) : il nous dit que ces deux actes, en tant qu'actes humains, sont actes de la raison, et ils diffèrent essentiellement en tant qu'ils sont en accord ou en désaccord avec la règle de la raison[2].

« Secundum quod comparantur ad rationem », où nous trouvons la confirmation de ce que nous avions démontré dans le corps de l'article, à savoir que la raison est le principe formel de l'acte humain.

Dans tout cet article 5, S. Thomas avait parlé de l'objet de l'acte humain. Pour ne pas laisser croire qu'il avait l'intention d'exclure les circonstances, il avait ajouté une 4e objection, dont

1. *In I Sent.*, d. 40, a. 1, ad 4 : ... considerari possunt « vel secundum quod pertinent ad genus moris, et sic effectus specie differentes habent, ut mereri vel demereri, vel aliquid hujusmodi, et sic in specie differunt. »

2. Ad 3 : « Actus conjugalis et adulterium, SECUNDUM QUOD COMPARANTUR AD RATIONEM, differunt specie, et habent effectus specie differentes... Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. »

la réponse montre que la même doctrine doit s'appliquer aux circonstances et que, la règle du bien et du mal moral dans les circonstances de l'acte humain, comme dans l'objet, c'est la raison[1].

Au moment de nous séparer de cet article 5, sur lequel nous nous sommes justement attardés, nous retiendrons ces quatre points :

1° Le principe formel dans les actes humains est la raison : *Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione.* Ad 3m : *Actus conjugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie.*

2° La règle du bien et du mal moral dans les actes humains est la raison : *In actibus autem humanis bonum et malum dicitur par comparationem ad rationem.*

3° La règle du bien et du mal moral dans l'objet des actes humains est la raison : *Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conve-*

1. Ad 4 : « Circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, *secundum quod ad rationem comparatur :* et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc habet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam : non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod RATIONI REPUGNAT. »

niens vel non conveniens[1]. Ad 2m. *Dicitur malus actus secundum suam speciem.... quia habet objectum non conveniens rationi.*

4° La règle du bien et du mal moral dans les circonstances des actes humains est la raison. Ad 4m : *Circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur... non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.*

Nous allons maintenant étudier les lieux parallèles. Nous obtiendrons ainsi une vue d'ensemble sur la manière dont S. Thomas a envisagé la question toutes les fois qu'il l'a rencontrée sur son chemin.

II. LES LIEUX PARALLÈLES.

Ces lieux parallèles sont les suivants :

1° *De Malo*, q. 2, a. 4;

2° Ia IIae, q. 90, a. 1 ;

1. Nous aurons à revenir sur ce texte lorsque nous exposerons la règle de la moralité de l'objet. Pour le moment, qu'il nous suffise de faire remarquer que l'objet est bon ou mauvais selon qu'il a une relation de convenance ou de disconvenance avec la raison. La règle de la moralité de l'objet est donc la raison, et la raison dont il s'agit ici est la même que celle dont il a été question dans toute la seconde partie de l'article.

3° *In II Ethic.*, l. 2 et *in II Sent.*, dist. 39, q. 2, a. 1;
4° *In II Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 1; *Cont. Gent.*, l. 3, c. 9, Iª IIªᵉ, q. 19, a. 1.

§ 1. — De Malo, q. 2, a. 4.

Avec l'art. 5 de la Somme que nous venons de commenter, cet article des Questions Disputées est le texte le plus important que nous trouvions dans l'œuvre de S. Thomas sur la question qui nous occupe. Dans les deux articles, nous avons un argument *analogue*. Je dis *analogue*, parce que ce n'est pas tout à fait le même syllogisme. Dans la Somme, S. Thomas part de cette proposition que la raison est le principe *formel* de l'acte humain; dans la Question *de Malo,* la raison est le principe *propre* de l'acte humain.

Le titre de l'article est : « Est-ce que tous les actes sont indifférents[1]? » Nous laisserons de côté la matière qui ne nous touche pas immédiatement; nous retiendrons seulement trois points plus importants.

1. Utrum omnis actus sit indifferens?

Premier point. LA RÈGLE DU BIEN PHYSIQUE ET LA RÈGLE DU BIEN MORAL [1].

Dom Lottin commence ainsi : « Le bien et le mal se définissent d'après la nature de l'agent. Dans les actions humaines, ils se définiront DONC d'après la nature de l'homme, laquelle est rationnelle [2]. »

Je l'arrête ici, et je lui demande où il a trouvé cette dernière proposition dans le texte de S. Thomas. Je l'ai cherchée en vain. Je crois bien y avoir trouvé plutôt le contraire : « Bonum et malum, dit S. Thomas, in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat RATIONI. » Donc le bien moral consiste dans la conformité AVEC LA RAISON. Mais de quelle raison s'agit-il ici ? De la raison, nature de l'homme, comme le pense Dom Lottin, ou de la raison au sens des Thomistes ? S. Thomas

1. « In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis... Loquimur autem nunc de actibus hominis. Unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. Hæc autem est ratio. Unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem. Unde Dionysius ait quod *animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam...* »

2. REV. NÉO-SCOL., 1925, p. 299.

continue *rationi informatae lege divina*. Conçoit-on une nature ou une forme substantielle informée par la loi divine ? La raison signifie donc ici la raison et pas autre chose.

Poursuivant mes interrogations, je demanderais volontiers à Dom Lottin où il a déniché le DONC par lequel il essaye de lier les deux propositions qu'il attribue à S. Thomas ? Il me répondra peut-être qu'il a traduit le mot UNDE qui précède le texte que nous avons cité : « Unde bonum et malum... ». Mais un simple coup d'œil nous avertit que cet UNDE indique la conclusion du syllogisme qui précède immédiatement et sur lequel nous reviendrons bientôt. Il n'établit nullement une relation quelconque de dépendance de la deuxième proposition à la première.

Et Dom Lottin se serait épargné cette erreur, s'il avait mieux surveillé sa traduction. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer qu'il n'en était pas à un contresens près. C'est encore le cas ici : « IN REBUS NATURALIBUS, actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis... ». Dom Lottin traduit : « Le bien et le mal se définissent d'après la nature de l'agent. » Cette proposition n'est pas erronée, mais elle omet un élément essentiel du texte qu'elle prétend traduire : « IN REBUS NATURALIBUS », c'est-à-dire : « Dans l'ordre physique ». S. Thomas continue : « Mais nous parlons des

actes humains, *loquimur autem nunc de actibus hominis*, c'est-à-dire, nous parlons de l'ordre moral. » Et il conclut : « Dans l'ordre moral, le bien de l'acte humain consiste en sa conformité *avec la raison informée par la loi divine.* » D'où il résulte que cette dernière proposition, loin de découler de la première par mode de conséquence, lui est diamétralement opposée. S. Thomas distingue là deux règles du bien : la règle du bien physique, la nature ; la règle du bien moral, la raison.

Le P. Elter n'admet pas ces deux règles et il assure que, lorsque j'ai exposé cette doctrine, j'ai fait violence manifeste aux paroles du saint Docteur, j'ai adultéré sa pensée [1].

Reprenons les fondements de notre assertion [2].

Dans l'article que nous sommes en train de commenter, S. Thomas écrit : « In rebus naturalibus, actus bonus est qui est secundum *convenientiam naturae agentis*... Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus *concordat rationi* informatae

1. « Qui affirmat S. Thomam rationem — regulam seu mensuram honestatis moralis — opponere naturae, quae constituit mensuram bonitatis physicae, verbis S. Doctoris manifeste vim infert, et mentem ejus adulterare videtur. » GREGORIANUM, p. 347.

2. Cf. LEHU, *Philosophia moralis et socialis*, n. 155.

lege divina... » Je traduis : « Dans l'ordre physique, l'acte est bon ou mauvais selon qu'il convient ou non *à la nature* de l'agent... Dans l'ordre moral, l'acte humain est bon ou mauvais, selon qu'il est conforme ou non *à la raison* informée par la loi divine. » Je demande en quoi j'ai fait violence aux paroles du saint Docteur, en quoi j'ai adultéré sa pensée.

Ailleurs (Iª IIªᵉ, q. 21, a. 1), S Thomas écrit : « Regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa *virtus naturae* quae inclinat in talem finem... In his vero quae agunt per voluntatem, regula proxima est *ratio humana*, regula autem suprema est lex aeterna. » Je traduis : « Dans l'ordre physique, la règle des actions, c'est *la vertu même de la nature*... Dans les opérations de la volonté, la règle prochaine, c'est *la raison humaine*. » En quoi ai-je fait violence aux paroles du saint Docteur? En quoi ai-je adultéré sa pensée?

S. Thomas a encore écrit (Iª IIªᵉ, q. 77, a. 3) : « Sicut partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur *ordinem naturae*, ita et partes animae dicuntur esse inordinatae, quando non subduntur *ordini rationis* ; ratio enim est vis regitiva partium animae[1]. » Je traduis : « De même

1. Cf. *Ibid.*, ad 1 : « Sicut quanto fuerit motus fortior in corpore *praeter ordinem naturae*, tanto est major infirmitas, ita quanto fuerit motus fortior passionis *praeter ordinem*

que dans le corps (c'est-à-dire dans l'ordre physique), il y a désordre lorsque les parties du corps ne suivent pas l'*ordre de la nature;* de même, dans l'âme (c'est-à-dire dans l'ordre moral), il y a désordre lorsque les parties de l'âme ne sont pas soumises *à l'ordre de la raison.* » En quoi ai-je fait violence aux paroles du saint Docteur? En quoi ai-je adultéré sa pensée [1]?

Et cette opposition entre les deux règles du bien, celle du bien physique et celle du bien moral, S. Thomas n'en est pas l'inventeur, il l'a empruntée à l'Aréopagite dont j'ai cité le texte plus haut : « Unde Dionysius ait quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam. » Qu'on veuille bien se

rationis, tanto est major infirmitas in anima. » Cf. Iª IIªᵉ, q. 73, a. 3 : « Sicut bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam *ad naturam* animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam AD REGULAM RATIONIS. »

1. Cf. Iª IIªᵉ, q. 34, a. 1. « Bonum et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit *rationi* vel discordat ab ea, sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale in eo quod *naturae* convenit, innaturale vero in eo quod est *a natura* discordans. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo quod convenit *naturae,* ut cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis quae est in eo quod repugnat *naturae,* sicut cum grave quiescit sursum; ita et in moralibus est quaedam delectatio bona secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit *rationi;* et quaedam mala in eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat et a lege Dei. » *Cf. in VII Ethic.,* l. 7.

rappeler le principe rapporté ci-dessus : « Dans l'ordre physique les formes des choses sont le produit de la nature. Dans l'ordre moral, les formes des actes humains sont conçues par la raison[1]. »

S. Thomas lui-même nous expose pourquoi la règle du bien moral ne peut se confondre avec la règle du bien physique. « Il y a un principe opératif qui est la raison et un autre principe opératif qui est la nature, et ces deux principes s'opposent l'un à l'autre. Cette opposition provient de ce que la faculté rationnelle atteint les choses opposées, tandis que la nature est ordonnée à une seule chose[2]. »

Opposés en eux-mêmes, ces deux principes le sont également dans leur mode d'opération. Les facultés naturelles opèrent à la manière de

1. Iª IIªᵉ, q. 18, a. 10. Une opposition analogue se rencontre si l'on compare le bien dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de l'art. « Mensura vel regula debita operationibus, in naturalibus quidem est ipsa naturae inclinatio sequens aliquam formam, in artificialibus vero est ipsa regula artis. » Et un peu plus loin nous lisons : « Hoc ergo est per se de ratione peccati, sive in natura, sive in arte, sive in moribus, quod opponitur regulae actionis » (*De Malo*, q. 2, a. 1). Texte précieux où S. Thomas distingue nettement trois règles différentes de l'action.

2. *De Virt. in comm.*, a. 8 : « Dividitur autem principium operativum quod est ratio, contra principium operativum quod est natura, ut patet in 2 Phys. comm. 49, eo quod rationalis potestas est ad opposita, natura autem ordinatur ad

la nature, c'est-à-dire qu'elles sont déterminées à une seule fin : l'œil voit, l'oreille entend, l'estomac digère, toutes les hirondelles font leur nid et toutes les araignées tissent leur toile de la même manière, comme S. Thomas le répète si souvent à la suite d'Aristote.

Tout autre est l'opération de la raison : « elle n'agit pas à la manière de la nature, *non agit per modum naturae*[1] ». La nature, de par sa forme, est limitée à une fin particulière et déterminée ; la raison, qui a pour objet l'être universel, est illimitée dans son exercice, « et voilà pourquoi ce qui procède de la raison ne s'appelle pas naturel, *et ideo quod ab ea est non dicitur naturale*[2] ».

Conclusion. La nature est bien vraiment le principe premier et de l'ordre physique et de l'ordre moral. Mais l'ordre physique en procède *naturellement*, et l'ordre moral *rationnellement*[3]. Voilà pourquoi, si la règle du bien physique est la nature, la règle du bien moral est la raison.

unum. Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione. »

1. *Ibid.*, ad 14.

2. *Ibid.*

3. Iª IIªᵉ, q. 18, a. 10 : « Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptae. »

Nous aurons dans la suite à revenir plusieurs fois sur cette opposition entre l'action de la nature et l'action de la raison. Bien souvent S. Thomas fait appel à cette doctrine; car c'est elle qui constitue la ligne de démarcation entre l'ordre physique et l'ordre moral.

A dire vrai, je n'arrive pas à comprendre l'insistance avec laquelle le P. Elter combat cette doctrine de S. Thomas sur les deux règles du bien.

Et en effet, pour tout être le bien consiste dans la conformité à sa règle[1]. Là où il y a une seule règle, il y aura un seul bien, car la mesure prochaine est homogène à ce qu'elle mesure[2]. Les choses hétérogènes exigent des mesures différentes. Ainsi dans un tonneau de vin, on peut distinguer : d'abord la contenance, elle se mesure par le litre; la force alcoolique, elle se mesure par l'alcoolimètre; la valeur, elle se mesure par le franc. Ces trois quantités étant hétérogènes requièrent trois mesures distinctes. De même, dans l'acte humain, nous distinguons deux sortes de bien, le bien physique et le bien

1. Ia IIae, q. 19, a. 9 : « Unumquodque rectum et bonum est in quantum attingit ad propriam regulam. »

2. Ia IIae, q. 19, a. 1, ad 2 : « Mensura proxima est homogenea mensurato ». Cf. *in X Metaph.*, l. 2.

moral. Ce sont deux biens hétérogènes[1], nous avons donc besoin de deux règles différentes. Poser une seule règle, c'est admettre l'identité entre le bien physique et le bien moral, c'est établir la confusion entre l'ordre physique et l'ordre moral.

Cette confusion, le P. Elter ne la redoute pas : « S. Thomas, dit-il, n'assigne pas un principe général de bonté différent pour l'acte moral et pour l'acte physique (*Nous venons de voir ce qu'il faut penser de cette assertion*). Dans l'un et l'autre cas, c'est la convenance avec la nature de l'agent qui détermine la bonté de l'acte[2]. »

Ce qu'il redoute plutôt, c'est que, dans la doctrine de S. Thomas, nous ne supposions a priori que le bien moral ne « soit un donné irréductible et quasi miraculeux[3] ». — Quasi miraculeux, oh ! non, le P. Elter qui a fait sa

1. Iª IIªᵉ, q. 55, a. 4, ad 2 : « Le bien que nous mentionnons dans la définition de la vertu morale, n'est ni le bien transcendental, ni le bien physique, mais moral. Bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas ; sed est *bonum rationis* secundum quod Dionysius dicit. » Cf. *de Virt.*, q. 1, a. 2, ad 2 et ad 6.

2. « Non aliud itaque principium generale bonitatis assignat D. Thomas pro bonitate actus humani ut talis, et pro bonitate aliorum actuum in ordine naturae ; ubique enim convenientia cum natura agentis bonitatem illam determinat. » Gregorianum, p. 350.

3. Gregorianum, p. 348.

théologie et qui connaît la valeur des termes, sait que nous ne plaçons pas le bien moral, dans l'ordre surnaturel, à côté du miracle. Mais que le bien moral soit irréductible au bien physique, qu'y a-t-il d'étonnant à cela? Le mot « irréductible » a deux sens : parfois, il signifie la distinction; parfois, il importe la contradiction ou l'incompossibilité. La connaissance intellectuelle de l'homme n'est-elle pas irréductible à la connaissance purement sensible des animaux sans raison? Et cela ne nous empêche pas d'admettre dans l'homme et la connaissance sensible et la connaissance raisonnable. Pareillement et pour le même motif, le bien moral est irréductible au bien physique. Je dis « pour le même motif », car l'ordre moral est une prérogative de l'homme raisonnable, prérogative qui ne se retrouve pas dans les créatures dénuées de raison. Lorsque nous aurons exposé[1] pourquoi, d'après S. Thomas, « ratio est regula homogenea », on comprendra : 1° pourquoi notre assertion n'est pas a priori; 2° comment elle assure de la manière la plus parfaite l' « apparentement aux notions fondamentales de la métaphysique[2] ».

1. Chap. v, § 1.
2. GREGORIANUM. *Loc. cit. ibid.*

Deuxième point. LE SYLLOGISME.

Voici d'abord le texte de S. Thomas : *Loquimur autem nunc de actibus hominis. Unde bonum et malum in actibus, secundum quod, nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. Haec autem est ratio. Unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem.*

Voici maintenant comment nous exposons ce syllogisme : Le bien et le mal dans les actes humains doit se prendre d'après ce qui est le propre de l'homme *agissant* comme homme. Or, ce qui est le propre de l'homme *agissant* comme homme, c'est la raison. Donc le bien et le mal dans les actes humains se considérera d'après la convenance de l'acte avec la raison informée par la loi divine.

On m'objectera que j'ajoute dans ma traduction un mot qui n'est pas dans le texte, le mot « agissant ». — C'est vrai, mais il est dans le sens, et je le prouve, d'abord parce qu'il est exigé par la conclusion, ensuite parce qu'il est appelé par le préambule de notre syllogisme.

Dans la conclusion, je l'ai déjà dit, le mot « raison » ne peut désigner que la raison et nullement la nature. Comprend-on une nature informée par la loi divine, et surtout informée soit naturellement, soit par la doctrine, soit par une grâce infuse? Et pour que nous arrivions dans la conclusion au mot « raison », dans le sens de « raison », il faut que la raison dans la mineure, ait le même sens. S'il signifiait « nature » le syllogisme aurait quatre termes.

Dans le préambule du syllogisme, S. Thomas avait dit : « Et nous parlons ici des actes humains. » S. Thomas, au témoignage de Cajétan, a l'habitude de parler formellement. Parlant des actes humains « secundum quod nunc loquimur », et traitant en cet endroit de ce qui est propre à l'homme en tant qu'homme, il est naturel qu'il ait considéré l'homme dans son activité plutôt que dans sa nature, et il est arrivé ainsi à la seule conclusion possible : la « raison » puisque la nature est exclue par le contexte.

Le P. Elter n'admet pas notre exposition. Bien plus, il a trouvé dans ce syllogisme le contraire de notre conclusion. Mais il n'a pu arriver là que par une opération, manifestation des plus typiques de ce qu'on pourrait appeler un « Thomisme frelaté ».

Par « Thomisme frelaté », j'entends ceci : Premièrement, on prend une majeure de S. Thomas. Deuxièmement, on y adjoint une mineure cueillie n'importe où. Troisièmement, de ces prémisses on arrive à une conclusion qui est exactement le contraire de la conclusion de S. Thomas[1]. Mais, comme on a mis en note l'indication du texte d'où est tirée la majeure, et comme au moins quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, le lecteur ne se sentira nul besoin de contrôler la référence, c'est tout le syllogisme qui passe pour être de S. Thomas, et, c'est ainsi que l'on fabrique la fameuse doctrine *ad mentem* S. Thomae. Et malheureusement ce Thomisme frelaté n'est pas chose rare. Le P. Elter ne tardera pas à nous en fournir un second exemple.

Mais, pour qu'on ne puisse nous taxer d'exagération, comparons les deux syllogismes, celui de S. Thomas et celui du P. Elter[2] en juxtaposant chaque proposition.

Majeure. S. Thomas : « Bonum et malum in

1. D'une manière générale, on doit, dans S. Thomas comme dans la Sainte Ecriture, se tenir sur ses gardes dans la juxtaposition de textes pris de différents côtés. On connaît l'exemple classique : « Judas suspensus est et crepuit medius » (Act. I. 18). « Vade et tu fac similiter » (Luc. x, 37). De même, il ne suffit pas que chacun des textes juxtaposés soit de S. Thomas, il faut veiller à ce que le rapprochement lui-même ne soit pas en opposition avec la doctrine du saint Docteur.

2. Gregorianum, p. 350.

actibus (humanis) est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. » P. Elter : Bonum humanum[1] « est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo ».

Mineure. S. Thomas : « Haec autem est *ratio.* » P. Elter : « Illud autem est *natura* humana rationalis ».

Conclusion. S. Thomas : « Unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat *rationi* informatae lege divina. » P. Elter : « Non aliud itaque principium generale bonitatis assignat D. Thomas pro bonitate actus humani ut talis, et pro bonitate aliorum actuum in genere naturae; ubique enim convenientia cum *natura* agentis bonitatem illam determinat. » Ce qui est exactement le contraire de la conclusion de S. Thomas, et cela parce que à la mineure de S. Thomas : « Haec autem est ratio, » le P. Elter a substitué une mineure de sa fabrication : « Illud autem est natura humana rationalis. »

1. S. Thomas a dit « bonum et malum *in actibus humanis* ». Le P. Elter dit « bonum *humanum* ». Ce n'est qu'une nuance, mais cette nuance suffit à faire disparaître la nécessité que nous avons signalée de considérer le bien de l'homme dans l'ordre dynamique plutôt que dans l'ordre statique.

Troisième point. LE BIEN ET LE MAL, DIFFÉRENCES ESSENTIELLES DANS LES ACTES HUMAINS.

Nous retrouvons ici la doctrine que nous avons rencontrée dans l'art. 5 de la Somme. Le texte est un peu long. Quoiqu'il n'ajoute rien de bien nouveau, je le citerai en entier; et comme la matière y est traitée plus amplement, certains trouveront peut-être l'exposé plus clair. En tout cas, pour tous il aura cette utilité de prouver que, dans notre Commentaire sur l'article de la Somme, nous n'avons pas eu tort de nous attarder sur cette question que plusieurs alors auront été tentés peut-être de trouver oiseuse et hors du sujet.

Nous diviserons ce texte en deux sections : la première, correspond à la première partie de l'art. 5, la deuxième, à la deuxième partie de l'article.

Première section. D'où provient la différence essentielle dans les actes? « L'acte étant spécifié par son objet, il se peut que l'objet considéré à un certain point de vue spécifie par rapport à un principe actif, et ne spécifie pas par rapport à un autre principe. Ainsi, connaître la couleur et connaître le son, sont deux actes spécifiquement différents, si l'on parle de la connaissance sensible, parce que la couleur et

le son sont des objets sensibles. Par contre, ils ne seront pas spécifiquement différents, si l'on parle de la connaissance intellectuelle, parce que l'intelligence atteint l'un et l'autre objet sous une raison commune, c'est-à-dire celle d'être ou de vrai... D'où l'on peut conclure que l'acte d'une faculté sera spécifié par l'objet essentiel de cette faculté, non par un simple objet accidentel[1]. »

Deuxième section. Le bien et le mal dans les actes humains constituent une différence essentielle et spécifique, parce que cette différence provient de la raison, puissance qui est principe de l'acte humain. « Par conséquent, si nous considérons des actes dont les objets diffèrent essentiellement par rapport *à la raison*, ces actes différeront spécifiquement en tant qu'*actes*

1. « Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum actus recipiat speciem ab objecto, secundum aliquam rationem objecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colorem et cognoscere sonum sunt diversi actus secundum speciem, si ad sensum referantur, quia haec secundum se sensibilia sunt ; non autem si referantur ad intellectum, quia ab intellectu comprehenduntur sub una communi ratione objecti, scilicet entis aut veri. Et similiter sentire album et nigrum differt specie si referatur ad visum, non si referatur ad gustum. Ex quo potest accipi quod actus cujuslibet potentiae specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. «

de la raison, bien qu'ils ne diffèrent pas spécifiquement en tant qu'actes d'une autre puissance. Ainsi, dans le rapport charnel avec une femme qui est la sienne ou qui n'est pas la sienne, nous avons là deux objets différents, et différents *par rapport à la raison*, car ce qui est mien ou non mien est déterminé d'après LA RÈGLE DE LA RAISON : différence qui sera purement accidentelle, si nous la comparons avec la faculté d'engendrer ou avec l'appétit concupiscible. Et c'est pourquoi l'acte du mariage et l'adultère diffèrent spécifiquement en tant qu'*actes de la raison*, et non en tant qu'actes des puissances de la vie sensitive ou végétative. Or, précisément les actes sont humains en tant qu'*actes de la raison*. Ces actes dont nous avons parlé diffèrent donc spécifiquement en tant qu'actes humains. Voilà pourquoi, dans les actes humains, la différence de bien et de mal est spécifique [1]. » Est-il nécessaire de

1. Le texte qui suit doit être lu avec attention, car dans plusieurs éditions modernes, une ligne a été omise par une erreur de typographie, et cette erreur nuit grandement à l'intelligence du texte. « Si ergo objecta humanorum actuum considerentur quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes secundum quod sunt actus rationis, licet non sint specie differentes secundum quod sunt actus alicujus alterius potentiae; sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes objecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens : nam suum et non

faire remarquer que dans tout ce passage très clair, S. Thomas entend la raison dans le sens de puissance : « ces actes diffèreront spécifiquement en tant qu'actes de la raison, bien qu'ils ne diffèrent pas spécifiquement en tant qu'actes de quelque autre puissance », non dans le sens de forme substantielle ou de nature rationnelle de l'homme?

§ 2. — Ia IIae, q. 90, a. 1.

C'est le premier article du traité des Lois. Dans cet article, S. Thomas se demande si la loi relève de la raison[1].

Il répond : « La règle et la mesure des actes humains, c'est la raison[2]. » C'est la proposition à démontrer. Voici le raisonnement : « La raison est le principe premier des actes humains; car c'est à la raison qu'il appartient

suum determinantur secundum regulam rationis; quae tamen differentiae per accidens se habent, si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam, specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativae aut concupiscibilis. In tantum autem sunt actus humani, in quantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie in quantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sunt boni vel mali. »

1. Utrum lex sit aliquid rationis.

2. « Regula et mensura humanorum actuum est ratio. »

d'ordonner vers la fin, principe premier dans l'ordre pratique. Or, dans tout genre, le principe est la mesure et la règle de ce genre. » Donc, la règle et la mesure des actes humains, c'est la raison[1].

Et maintenant dans ce texte le mot « raison » signifie-t-il forme substantielle? Manifestement non. Il s'agit de la raison qui *ordonne*. Or, cet axiome « rationis est ordinare », si fréquent dans S. Thomas, s'entend toujours de la raison, principe du raisonnement.

Enfin la conclusion ultime de cet article, « unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem », ne peut s'entendre de la forme substantielle. Rappelons-nous en effet que, dans cet article, S. Thomas établit le premier des quatre éléments constitutifs de la définition classique de la loi : « Lex est quaedam *rationis* ordinatio, etc... »

Et cependant, le P. Elter n'est pas convaincu.

1. « (Ratio) est principium primum actuum humanorum. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis. In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis. » A noter que S. Thomas attribue ici la qualité de principe premier et à la raison, « principium primum actuum humanorum », et à la fin « primum principium in agendis ». La raison est principe premier dans l'ordre de la causalité efficiente ; la fin est le principe premier dans la hiérarchie des causes considérées dans leur ensemble (Cf. Iª IIªᵉ, q. 1, a. 2).

Il croit même pouvoir tirer de ce texte un argument en faveur de sa thèse. Mais il ne parvient à ce résultat qu'au moyen d'une opération de ce Thomisme frelaté que j'ai dénoncé plus haut. C'est le deuxième cas; mais plus inexcusable, parce qu'il s'attaque à un texte plus universellement connu.

Comparons l'argumentation du P. Elter avec celle de S. Thomas, en juxtaposant les propositions comme nous l'avons fait précédemment. Mais ici c'est la mineure de S. Thomas qui forme le pivot de l'opération du P. Elter [1].

Majeure. S. Thomas : (Ratio) « est principium primum actuum humanorum ». P. Elter : « Nam res, quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc quod perveniat ad hoc, a quo motus incepit (*De Veritate*, q. 1, a. 2). Inter omnia primum movens est appetibile... intellectus practicus propter hoc dicitur movere, quia scilicet ejus principium quod est appetibile, movet » (*De anima*, III, 15).

Mineure. S. Thomas : « In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis. » P. Elter : « Scimus autem in unoquoque genere illud quod est principium,

1. GREGORIANUM, p. 345 et 346.

esse mensuram primam[1] illius generis. » Cf. I^{a} II^{ae}, q. 90, a. 1.

Conclusion. S. Thomas : « Regula et mensura humanorum actuum est ratio. » — P. Elter : « In rebus itaque creatis, seu potius in ipsa natura[2] humana rationali quaerenda est, SECUNDUM PRINCIPIA ET DOCTRINAM AQUINATIS prima mensura bonitatis moralis actus humani, in ordine creato contenta. » Et tout cela SECUNDUM PRINCIPIA ET DOCTRINAM AQUINATIS ! ! !

Ne devrons-nous pas changer la définition de la loi, et au lieu de « Lex est *rationis* ordinatio, etc... » dire « Lex est *naturae* ordinatio, etc... » ?

Le P. Elter, se souvenant que, d'après Aristote, la nature est dans les êtres le principe premier du mouvement aura peut-être éprouvé quelque embarras à citer la majeure de S. Thomas : « Ratio est principium primum actus humani », d'autant plus que la fin est aussi « primum principium in agendis ». Et alors à la majeure de S. Thomas il a cru pouvoir substituer cette mosaïque que nous avons reproduite plus haut. Les propositions sont matériellement de S. Thomas, oui, mais elles n'ont rien à faire avec

1. A noter que ce mot « primam » ne se trouve pas dans le texte de S. Thomas.

2. Je ne vois pas la raison de cette équation : « In rebus itaque creatis, seu potius in ipsa natura humana. »

le raisonnement du saint Docteur en cet article.

Et d'abord, le langage de S. Thomas est parfaitement clair : « Ratio est principium primum actus humani. » Comment devons-nous entendre cette majeure? Nous ne voulons rien enlever à la primauté de la nature. Mais S. Thomas parle formellement. Il parle de l' « actus humanus », par opposition à l' « actus hominis » ; et s'il est vrai que le principe premier de toute activité, dans l'homme comme dans tous les êtres, est la nature, la première manifestation par laquelle l'activité proprement humaine se différencie de l'activité de l'homme, c'est un acte de la raison. Voilà pourquoi S. Thomas dit que la raison est le principe premier de l'acte humain. Un peu plus haut d'ailleurs, il avait expliqué lui-même son intention : « La raison, disait-il, est le principe premier de toutes les actions humaines et tous les autres principes des actions humaines obéissent à la raison, quoique non pas tous de la même manière[1]. » Ces autres principes sont les facultés appétitives, et dans une certaine mesure les membres.

Quant à l'objection tirée de la fin, qui est est aussi principe premier, nous y reviendrons

1. I[a] II[ae], q. 58, a. 2 : « Omnium humanorum operum principium primum ratio est ; quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen. »

plus loin, lorsque nous traiterons « la question des fins et des moyens », Ch. IV.

§ 3. — Résumé de ce qui précède.

Et, maintenant, ramassant en un faisceau les données des trois articles que nous venons de commenter, nous arrivons à cette conclusion :

La règle de la volonté, c'est la raison, parce que la raison est :

a) le principe *premier* (I[a] II[ae], q. 90, a. 1),

b) le principe *propre* (*De Malo*, q. 2, a. 4),

c) le principe *formel* de l'acte humain (I[a] II[ae], q. 18, a. 5).

Et dans ces trois articles, nous l'avons démontré, la raison signifie la raison, non la forme substantielle ou la nature rationnelle de l'homme.

§ 4. — *In II Sent.* dist. 39, q. 2, a. 1 et *in II Ethic.* l. 2.

Dans l'article cité du commentaire sur les Sentences, S. Thomas se demande s'il est naturel à l'homme de vouloir le bien, et il répond : « Est naturel à une chose ce qui lui convient suivant la condition de sa forme. Or, la forme par laquelle l'homme est homme est la raison et l'intelligence. Donc l'homme tend naturellement à ce qui lui convient selon la raison et l'intelligence [1]. »

1. « Illud dicitur esse naturale alicui rei, quod convenit ei

La mineure de ce syllogisme est précisément la doctrine qui nous est objectée : La forme de l'homme, nous dit-on, est la raison, voilà pourquoi S. Thomas, disant que la règle de la moralité est la raison, entend par la raison la forme substantielle de l'homme.

Nous ferons remarquer que, prise dans sa crudité, cette mineure ne laisse pas de nous causer à tous une certaine gêne. Nous savons que la forme substantielle de l'homme, c'est l'âme raisonnable, et les deux termes : âme raisonnable et raison, ne sont pas synonymes. Aussi, pour faire passer cette proposition, Dom Lottin comme moi, nous nous sommes crus obligés de l'accompagner d'une glose. Mais la glose de Dom Lottin s'applique au mot « raison », la mienne au mot « forme ».

Dom Lottin nous parle de la « réalisation de la forme propre de l'humanité, la rationalité,

secundum conditionem suae formae, per quam in tali natura constituitur, sicut ignis naturaliter tendit sursum. Forma autem per quam homo est homo, est ipsa ratio et intellectus. Unde in illud quod est conveniens sibi secundum rationem et intellectum naturaliter tendit. Bonum autem cujuslibet virtutis est conveniens homini secundum rationem; quia talis bonitas est ex quadam commensuratione actus ad circumstantias et finem, quam ratio facit. Unde quaedam inclinationes virtutum sive aptitudines praeexistunt naturaliter in ipsa natura rationali (quae virtutes naturales dicuntur) et etiam per exercitium et deliberationem complentur, ut in 6 Ethic. dicitur. Ideo homo naturaliter in bonum tendit. »

forme de l'homme et à ce titre norme de la moralité humaine. Un acte sera doué de bonté morale dans la mesure où il s'ajustera à la raison droite, à la raison dirigée d'après les exigences de la raison naturelle ou, si l'on veut, de la nature raisonnable [1] ». « Dans les actions humaines, le bien et le mal se définiront donc d'après la nature de l'homme, laquelle est rationnelle. Un acte est bon, s'il est conforme à la raison, mauvais dans le cas contraire [2]. » « S. Thomas dit : « L'acte est spécifié par la forme de l'homme, c'est-à-dire par la raison [3]. »

Pour moi, je prends le terme « raison » dans le sens propre du mot, la raison, c'est la raison ; mais je crois que la « forme » doit s'entendre non pas de la forme statique, de la *forma in essendo* mais de la forme dynamique, de la *forma in operando*. On ne dira donc pas que la raison est la forme substantielle de l'homme, ce qui serait un langage éminemment défectueux, mais qu'elle est la forme de l'activité humaine, en d'autres termes la forme de l'acte humain. C'est la doctrine de l'art. 5 de la Somme et de l'article de la question *de Malo*.

Nous ferons la même réponse au texte du

1. Rev. néo-scol., 1922, p. 298.
2. *Ibid.*, p. 299.
3. *Ibid.*, p. 301.

Commentaire *in II Ethic.*, l. 2, que nous objecte le P. Elter[1]. Voici ce texte que nous donnons en le complétant du préambule et de la finale, d'où il résulte manifestement que S. Thomas parle ici de la raison droite, laquelle ne peut en aucune manière s'entendre de la forme substantielle, comme nous l'avons vu plus haut. S. Thomas voulant expliquer comment les vertus sont causées en nous par les opérations, écrit ce qui suit : « Au sujet des opérations qui causent la vertu, on doit supposer comme une propriété commune de ces opérations, qu'elles seront suivant la raison droite. Voici pourquoi : Le bien de toute chose consiste en ce que son opération convient à sa forme. Or, la forme propre de l'homme est celle suivant laquelle il est animal raisonnable. Aussi, pour que l'opération soit bonne, il faut qu'elle soit conforme à la raison droite, car la perversité de la raison répugne à la nature de la raison. Et maintenant, que faut-il entendre par la raison droite, on le dira plus loin au l. VI[2]. » S. Thomas parlant

1. GREGORIANUM, p. 341.

2. « Hoc debet supponi tanquam quoddam commune circa qualitatem operationum causantium virtutem, quod scilicet sint secundum rationem rectam. Cujus ratio est, quia bonum cujusque rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc quod est secundum rationem rectam : perversi-

formellement de la forme de l'agent, veut signifier la forme dans l'ordre dynamique, non dans l'ordre statique. Or, dans le dynamisme de l'activité humaine, la forme de l'homme agissant comme homme, c'est la raison.

De plus, S. Thomas parlant ici de la raison droite, ajoute « perversitas enim rationis repugnat naturae rationis », ce qui ne peut signifier que la perversité de la forme substantielle répugne à cette forme.

§ 5. — *In II Sent.* dist. 40, q. 1, a. 1 [1]; *Cont. Gent.* l. 3, c. 9 et Iª IIªᵉ, q. 19, a. 1.

Les lieux parallèles qui précèdent ont été cités en raison de leur similitude avec l'art. 5 de la

tas enim rationis repugnat naturae rationis. Posterius autem determinabitur, scilicet in VI libro quid sit recta ratio, quae scilicet pertinet ad virtutes intellectuales, et qualiter se habeat ad alias virtutes, scilicet ad morales. » La raison droite dont il est question au l. VI de l'Ethique n'est certainement pas la nature.

1. *In II Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 1 : « Actiones differunt specie secundum diversitatem formarum quae sunt principia actionum, quamvis etiam agentia specie non differant : sicut calefacere et infrigidare differunt specie, sicut calor et frigus. Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum. Et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis. Et quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii, ideo in genere moris est diversitas speciei secundum diversitatem finis. Et quia malum et bonum sumuntur secun-

Somme. Le passage qui nous reste à étudier est intéressant à cause de son opposition, au moins apparente, avec ce même article et c'est pour ce motif que nous l'avons réservé pour la fin, bien que, suivant l'ordre chronologique, il eût dû passer avant les textes qui précèdent.

Cette opposition est signalée par Dom Lottin : « Dans le Commentaire des Sentences, S. Thomas disait : l'acte humain est spécifié par la forme de la volonté, c'est-à-dire par la fin. En cet endroit de la Somme Théologique, il dit : L'acte humain est spécifié par la forme de l'homme, c'est-à-dire par la raison. Il n'y a évidemment en ceci qu'une simple question de nuances, et en maint endroit de la Ia IIae, S. Thomas emploie indifféremment les deux expressions, par exemple Ia IIae, q. 72, a. 1, ad 2[1]. »

Entre le Commentaire sur les Sentences et la Somme Théologique, la Somme contre les Gentils

dum ordinem ad finem, ideo oportet quod sint essentiales differentiae in genere moris.

1. *Rev. néoscol.*, 1925, p. 301. Il y a d'ailleurs là plusieurs affirmations, que nous n'admettons pas. Nous n'admettons pas : 1° la formule « par la forme de l'homme, c'est-à-dire par la raison » ; nous avons dit que la raison n'est pas la forme de l'homme. 2° Nous n'admettons pas qu'il y ait une simple nuance entre la formule « spécifié par la fin » et « spécifié par la raison. » 3° Nous n'avons jamais rencontré les maints endroits de la Ia IIae où S. Thomas emploie indifféremment les deux expressions et notamment nous n'avons rien trouvé de semblable dans le texte cité de la q. 72.

nous offre une étape intermédiaire : elle joint les deux arguments en un seul[1]. Mais ce qui est remarquable, c'est que l'argument du Commentaire a été abandonné dans la Somme Théologique. Tel est le sentiment de Dom Lottin.

— Et d'abord, est-il bien vrai que l'argument du Commentaire ait été abandonné dans la Somme? Qu'on veuille bien relire l'art. 1 de la qu. 19, c'est précisément l'argument du Commentaire[2]. S. Thomas ne l'a donc pas abandonné.

1. *Cont. Gent.*, l. 3, c. 9 : « Malum et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, quia moralia a voluntate dependent. Secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet quod est voluntarium. Voluntatis autem objectum est finis et bonum. Unde a fine speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. » Jusqu'ici nous avons l'argument du Commentaire des Sentences. Voici maintenant l'argument de la Somme Théologique : « Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam, *Moralium autem mensura est ratio*. Oportet igitur quod a *fine rationis* dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est *secundum rationem* dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario *fini rationis* dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille etsi tollat *finem rationis*, etc.... »

2. « Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum ad voluntatem pertinent, sicut verum et falsum ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus

Et quand il l'aurait abandonné, ne doit-il pas nous suffire de savoir que nous avons dans la Somme l'œuvre de la maturité du saint Docteur, et que c'est là que nous devons chercher sa véritable pensée?

Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que, au moment où il écrivait le Commentaire, S. Thomas n'avait pas encore reconnu la raison comme règle de la moralité [1].

Mais enfin, nous demande-t-on, comment se fait-il que dans l'art. 5 de la Somme, S. Thomas garde le silence sur cette considération qu'il avait développée dans le Commentaire? Une lecture plus attentive nous donne l'explication de ce fait. Le texte du Commentaire se divise en deux sections. Dans la première section, S. Tho-

differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta. Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta. » Nous n'entrerons pas dans les difficultés soulevées par cet article, parce qu'elles ne se rapportent pas directement à notre sujet. Que le lecteur veuille bien se reporter aux Commentateurs.

1. *In II Sent.*, dist. 24, q. 3, a. 3, ad 3 : « Regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta. » Dist. 42. q. 2, a. 5 : « Actus malus secundum se dicitur secundum quod discordat a rectitudine rationis. » *In III Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1 : « Et in irascibili et concupiscibili indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis, quae est earum regula... » *et passim*.

mas parle des actes élicites de la volonté : « forma voluntatis... in actibus voluntatis. » Dans la deuxième section, il parle des actes impérés.

Dans la Somme, la matière se présente dans un ordre différent : q. 18, moralité des actes en général ; q. 19, moralité des actes internes ; q. 20, moralité des actes externes. L'argument développé dans la première section du texte du Commentaire se rapportait aux actes internes, il était naturel qu'il fût réservé à la q. 19 de la Somme, et de fait, nous l'y retrouvons à l'art. 1. S. Thomas traitant à la q. 18 de la moralité des actes en général, a mis en œuvre l'argument que nous avons longuement développé et qui s'applique aux actes internes et aux actes externes indistinctement.

Ainsi l'édifice que Dom Lottin a échafaudé sur la divergence qu'il avait cru trouver entre les deux textes de S. Thomas, croule par la base.

CHAPITRE III

LA RÈGLE DU BIEN MORAL DANS L'OBJET ET DANS LES CIRCONSTANCES DE L'ACTE HUMAIN.

Le P. Elter accepterait peut-être que la raison est la règle prochaine qui règle et mesure immédiatement l'acte de la volonté humaine[1], mais il pense que cette règle, dans l'ordre des choses créées, a besoin d'une autre règle qui soit le principe formel de sa droiture, et cette règle c'est la nature humaine. Si j'ai bien compris c'est par l'intermédiaire de l'objet, que la nature règle la raison[2]. Examinons ce que S. Thomas enseigne touchant la règle morale de l'objet.

§ 1. — Moralité de l'acte et moralité de l'objet.

Il y a une moralité de l'acte et une moralité de l'objet. Mais la moralité ne se dit pas pareil-

1. « Est regula proxima, quae quidem regulat et mensurat immediate actum voluntatis humanae. » GREGORIANUM, p. 343.

2. « Mensuram constituit objectum », *ibid.*, p. 342.

lement de l'un et de l'autre : elle se dit par analogie.

L'exemple classique de l'analogie est la santé. On dit que l'homme est sain, et que le remède est sain. Mais la santé est une forme qui existe seulement dans l'homme; dans le remède, il n'y a pas la forme santé, mais la cause de la santé.

Il en est de même dans la moralité. La moralité est une forme qui se trouve dans l'acte humain et dans les vertus morales [1]; l'objet est appelé moral en tant seulement qu'il est cause de la moralité dans l'acte.

Certains auteurs ont donné à la moralité de l'acte le nom de moralité formelle et à la moralité de l'objet le nom de moralité objective ; et, allant plus loin, ils ont fait de cette double dénomination la grande division du traité de la moralité : 1re partie, moralité objective; 2e partie, moralité formelle [2].

1. Certains auteurs modernes ont craint de concéder aux vertus morales la moralité formelle. Mais S. Thomas, s'appuyant sur la définition Aristotélicienne de la vertu : « Virtus est quod bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit », reconnaît que si la vertu est le principe d'une opération bonne, elle est en soi une qualité formellement bonne : « Sequitur quod virtus hominis erit habitus quidam, ex quo homo fit bonus formaliter loquendo, — sicut albedine fit aliquis albus — et per quem aliquis bene operatur. » *In II Ethic.*, l. 6.

2. Cf. Frins, Cathrein.

Nous avons dit ailleurs les inconvénients de cette terminologie[1].

Ces auteurs n'ont pas remarqué que l'une et l'autre moralité se rencontrent et dans l'acte et dans l'objet. La moralité objective s'oppose à la moralité subjective, la moralité formelle s'oppose à la moralité matérielle. Bien plus, certains appellent « objective » la moralité que l'acte emprunte à son objet, par opposition à la moralité empruntée à sa fin. Pour éviter toute confusion, nous croyons préférable de nous en tenir à la distinction que nous avons proposée : moralité de l'acte et moralité de l'objet; la moralité de l'acte qui est une propriété de l'acte, la moralité de l'objet qui est une propriété de l'objet.

§ 2. — L'objet dans son être physique et dans son être moral.

L'acte humain peut être considéré soit dans son être physique, soit dans son être moral.

Dans son être physique, c'est une émanation d'une faculté physique; on considère l'acte principalement dans son rapport avec la cause qui l'a produit. L'être moral, c'est la relation de convenance ou de disconvenance avec la règle de la moralité.

1. LEHU, *Ethica Generalis*, n. 161.

C'est dans la I[a] II[ae] que S. Thomas a placé le traité des actes humains (q. 6-21). Dans la première section (q. 6-17), il considère les actes humains dans leur être physique; dans la deuxième section (q. 18-21), il les considère en leur être moral; c'est proprement le traité de la Moralité.

Cette même distinction qu'il a reconnue dans les actes humains, S. Thomas la retrouve dans les objets de ces mêmes actes. « Toute chose a une certaine bonté ou malice au moins naturelle »; c'est l'objet dans son être physique; « mais elle n'implique pas toujours la bonté ou la malice morale[1] », l'objet dans son être moral.

Cette distinction est d'une importance extrême. Nous avons vu plus haut que l'acte humain reçoit sa bonté ou sa malice, de son objet. De quel objet voulons-nous parler? De l'objet en son être physique? Manifestement non. Nous nous heurterions à ce banal principe : « Nemo dat quod non habet. » Comment un objet purement physique pourra-t-il produire le bien et le mal moral dans l'acte humain?

S. Thomas nous l'enseignait dès la première

1. I[a] II[ae], q. 18, a. 8, ad 2 : « Omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam saltem naturalem : non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem. »

question de la Iª IIªᵉ : « Le mouvement ne reçoit pas son espèce de ce qui le termine accidentellement, mais seulement de ce qui le termine essentiellement. Or les fins morales sont accidentelles à la chose physique, et par contre, la fin physique est accidentelle à la chose morale[1]. »

La fin physique (ou l'objet physique, c'est tout un), est accidentelle à la chose morale; si elle est accidentelle à l'acte moral, elle ne peut le spécifier, puisque le mouvement ne reçoit pas son espèce de ce qui le termine accidentellement[2].

Puisque la propriété de rendre l'acte bon ou mauvais appartient exclusivement à l'objet dans son être moral, il importe de discerner l'objet moral de l'objet physique. L'objet en son être physique, c'est l'objet considéré par rapport à sa nature et à ses propriétés d'ordre physique. L'objet en son être moral, c'est l'objet considéré par rapport à la règle de la moralité.

1. Iª IIªᵉ, q. 1, a. 3, ad 3 : « Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. »

2. Qu'on relise Iª IIªᵉ, q. 18, a. 8, obj. 2ª. C'est cette objection que S. Thomas résout par le texte que nous avons cité plus haut.

Mais quelle est la règle de la moralité de l'objet ?

§ 3. — La règle de la moralité de l'objet.

Ici, je vais grandement étonner le P. Elter. Mais ce n'est pas ma faute, j'expose la doctrine de S. Thomas.

D'après S. Thomas, la règle de la moralité de l'objet, c'est la raison.

Terminons d'abord le texte que nous avons commencé de citer plus haut[1] : « Tout objet a une certaine bonté ou malice au moins naturelle, mais il n'implique pas toujours la bonté ou la malice morale, *celle-ci se définit par rapport à la raison*, QUAE CONSIDERATUR PER COMPARATIONEM AD RATIONEM[2]. »

Et un peu plus loin S. Thomas dit plus expressément encore : « C'est la raison qui présente le bien à la volonté en qualité d'objet; et dans la mesure où ce bien entre dans l'ordre de la raison, il appartient à l'ordre moral et il produit la bonté morale de l'acte volontaire. Car c'est la raison qui est le principe des actes humains et moraux, comme nous l'avons dit[3]. »

1. Page 113.
2. Ia IIae, q. 18, a. 8, ad 2.
3. Ia IIae, q. 19, a. 1, ad 3 ; « Bonum per rationem reprae-

Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum. Par conséquent, tant que l'objet n'a pas été touché par la règle de la raison, il ne sort pas de l'ordre physique, et ne peut spécifier l'acte de la volonté. Par contre dès qu'il a subi l'emprise de la raison, et, dans la mesure de cette emprise, il devient objet moral, *in quantum cadit sub ordine rationis*, *pertinet ad genus moris*, et, devenu objet moral, il produit la bonté morale dans l'acte de la volonté, *causat bonitatem moralem in actu voluntatis*. Qu'on ne mette donc pas une opposition entre la règle de la moralité de l'acte et la règle de la moralité de l'objet, dans l'un et l'autre cas, c'est la même règle, *ratio enim principium est humanorum et moralium actuum*.

L'objet dans son être moral, c'est donc l'objet considéré « par rapport à la raison ». Tel est l'enseignement constant de S. Thomas[1].

sentatur voluntati ut objectum ; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est. »

1. Iª IIªᵉ, q. 18, a. 8 : « Actus humanus qui dicitur moralis habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio... » *De Malo*, q. 2, a. 4, ad 5 : « Actus moralis recipit speciem ab objecto secundum quod comparatur ad rationem. » A. 5 : « Actus moralis speciem habet ex objecto secundum ordinem ad rationem. » A. 6 : « Oportet

Qu'est-ce à dire, l'objet « par rapport à la raison, secundum ordinem ad rationem » ? Dirons-nous avec le P. Elter que cela signifie simplement l'objet connu par la raison[1]? Mais tout autre est l'enseignement de S. Thomas : « Dans l'ordre physique, la raison humaine n'est pas la règle des choses. » Elle n'est pas la règle de la chimie ou de l'astronomie. Elle connaît les mouvements des astres et les combinaisons des corps, elle les connaît, mais elle ne les règle pas. « Mais les principes qui lui sont innés, c'est-à-dire les préceptes de la loi naturelle, sont les règles générales et les mesures de tout ce qui relève de l'activité humaine. C'est ainsi que toutes ces choses ont pour règle et mesure la raison naturelle[2], bien que la raison ne soit pas la mesure des choses dans l'ordre physique[3] ».

quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum quod ordinem habeat ad rationem. »

1. GREGORIANUM, p. 342 : « Ratio est principium per quod et in quo natura humana ut talis manifestatur.

2. S. Thomas traitant ici de la loi naturelle attribue à la raison naturelle la qualité de règle de l'ordre moral. Nous verrons plus loin comment non seulement la raison naturelle, mais la prudence est aussi règle de la moralité (Chap. IV).

3. Ia IIae, q. 91, a. 3, ad 2 : « Ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula

Reportons-nous à cet art. 5 de la qu. 18 que nous avons commenté longuement sans en épuiser le contenu, car « il renferme beaucoup de choses ». S. Thomas nous dit : « Il est clair par conséquent que, *considérée dans l'objet*, la différence du bien et du mal a une relation essentielle *avec la raison*, c'est-à-dire suivant que l'objet *convient à la raison ou ne lui convient pas*[1]. » Et un peu plus loin (art. 8), à propos des actes indifférents : « Tout acte reçoit son espèce d'un objet, et l'acte humain appelé moral reçoit la sienne d'un objet considéré par rapport au principe des actes humains, c'est-à-dire la raison. » « Tout acte », c'est-à-dire l'acte physique, « reçoit son espèce d'un objet », l'objet physique; « et l'acte moral reçoit la sienne d'un objet considéré par rapport à la raison », c'est l'objet moral. S. Thomas continue : « Si donc l'objet de l'acte implique quelque chose qui convienne à l'ordre de la raison, l'acte sera bon selon son espèce, comme de faire l'aumône à un indigent. Si au contraire

et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura. » A noter que S. Thomas ne dit pas « regulae et mensurae actuum humanorum », mais « regulae et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda », c'est-à-dire et des actes, et des objets, et de l'ordre moral tout entier.

1. « Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se *ad rationem*, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. »

l'objet implique quelque chose qui répugne à l'ordre de la raison, l'acte sera mauvais de son espèce, comme le fait de voler, c'est-à-dire de prendre le bien d'autrui. Enfin, il peut arriver que l'objet de l'acte ne renferme rien qui appartienne à l'ordre de la raison, comme de ramasser une paille, d'aller aux champs, et autres choses du même genre, alors, de tels actes sont moralement indifférents selon leur espèce[1]. »

A remarquer dans cet art. 8 l'expression *ordo rationis*. Le P. Gillet attache une certaine importance à cette formule : « Dans l'art. 5, S. Thomas n'avait pas prononcé le mot *ordre rationnel*. Ici il le répète jusqu'à trois fois[2]. » Et il conclut : « La moralité d'un acte, sous tous ses aspects, repose sur l'*ordre rationnel*, tel qu'il ressort des besoins et des lois d'une nature raisonnable appelée à se perfectionner par ses actes. Dans

1. Iª IIªᵉ, q. 18, a. 8 : « Actus omnis habet speciem ab objecto, et actus humanus qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actus non includat aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum et hujusmodi : et tales actus secundum speciem suum sunt indifferentes. »

2. GILLET, *Les actes humains*, note 48.

ce sens, la raison humaine, envisagée comme forme spécifique de l'homme est bien le fondement de la morale[1]. »

Pour nous, l'*ordo rationis* est simplement l'ordre de la raison, c'est-à-dire l'ordre établi par la raison. Nous avons dit plus haut[2] pourquoi le mot « raison » n'a pas un sens différent, qu'on l'entende de la règle de l'acte, ou qu'on l'entende de la règle de l'objet. De même ici tout ce que l'on fait entrer dans *l'ordre rationnel* nous semble gratuitement ajouté. Ce que S. Thomas appelle ici « ordo rationis » il l'appelait, dans un article *de Malo* contemporain à celui de la Somme, « ratio » tout court : « Est aliquod *objectum* quod importat aliquid *conveniens rationi...;* aliquod autem *objectum* quod importat aliquid *discordans a ratione...* quoddam vero objectum est quod neque importat aliquid *conveniens rationi*, neque aliquid *a ratione discordans*[3]. » Et dans ce même art. 8, avant de parler de l'*ordo rationis*, S. Thomas avait écrit : « Et l'acte humain ou moral est spécifié par l'objet considéré par rapport au principe des actes humains, qui est la raison[4]. » Cette raison,

1. *Ibid.*, note 49.
2. Page 67.
3. *De Malo*, q. 2, a. 5.
4. Ia IIae, q. 18, a. 8 : « Actus humanus qui dicitur moralis habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. »

principe des actes humains, n'est pas la raison forme spécifique de l'homme[1].

De plus l'*ordo rationis* se rencontre à plusieurs reprises dans la seconde partie de la Somme, et rien ne nous autorise à y trouver tout ce que le P. Gillet place dans l'*ordre rationnel*. S. Thomas parle indifféremment et de l' « ordre de la raison » et du « bien de la raison[2] ».

§ 4. — Une objection : Le milieu des vertus intellectuelles.

Contre la doctrine que nous venons d'exposer, le P. Elter[3] a cru trouver une objection dans un texte de S. Thomas sur le milieu des vertus intellectuelles, Iª IIªᵉ, q. 64, a. 3.

Que ne s'est-il arrêté à l'art. 2, qui est intitulé : « Utrum medium virtutis moralis sit medium rei vel rationis. » Il se fût trouvé sur le terrain moral, la réponse donnée *in materia propria* eût été plus topique et il aurait pu lire que « dans toutes les vertus morales le juste milieu s'entend par rapport à la raison, car le juste milieu dans

1. Un peu plus loin (Iª IIªᵉ, q. 21, a. 1), S. Thomas parlera à plusieurs reprises de l' « ordo rationis et legis acternae » ; si l' « ordo rationis » signifie l'ordre de la nature raisonnable, que signifiera l' « ordo legis aeternae » ?

2. Iª IIªᵉ, q. 67, a. 1 : « Formale in omnibus virtutibus est ipse *ordo rationis*. » Q. 61, a. 2 « Principium formale virtutis est *rationis bonum*. »

3. Gregorianum, p. 344.

la vertu morale signifie la conformité avec la raison droite[1]. » Nous avons cité cet article plus haut, page 28.

Voici la difficulté du P. Elter : « Le vrai de la vertu intellectuelle pratique (et par conséquent de la prudence) comparé *à la chose* en reçoit sa mesure. Aussi dans les vertus intellectuelles pratiques, comme dans les vertus spéculatives, le juste milieu s'établit par conformité *à la chose;* mais, par rapport à l'appétit, il est règle et mesure. » Dans la réponse à la 1re objection, S. Thomas ajoute que « la vertu intellectuelle a également sa mesure et c'est par conformité à cette mesure que s'établit le juste milieu de la vertu ». Et il continue dans la réponse à la 2e objection : « Il n'y a pas lieu de procéder à l'infini, parce que la mesure et la règle de la vertu intellectuelle n'est pas un autre genre de vertu, mais la chose elle-même[2]. »

1 Ia IIae, q. 64, a. 2 : « Omne medium virtutis moralis est medium rationis, quia virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. »

2. Ia IIae, q. 64, a. 3 : « Verum virtutis intellectualis practicae comparatum quidem *ad rem* habet rationem mensurati; et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem *ad rem* in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulae et mensurae. » Ad 1m : « Etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium. » Ad 2m : « Non est necesse in infinitum procedere

Et de ce texte le P. Elter conclut : Même en admettant que la droite raison est la règle prochaine de la volonté, nous devons reconnaître une autre règle antérieure, qui communique à la raison sa rectitude, et cette règle, c'est *la chose*.

Cajétan avait déjà remarqué que le texte qu'on nous oppose ici, semblait, à première vue, difficilement conciliable avec deux textes antérieurs de S. Thomas.

Tout d'abord, dans la qu. 59, a. 5, ad 3, S. Thomas avait écrit : « Le vrai de l'intellect pratique se prend autrement que le vrai de l'intellect spéculatif. Le vrai de l'intellect spéculatif se prend de la conformité de l'intellect *avec la chose*... Le vrai de l'intellect pratique se prend de la conformité *avec l'appétit droit*[1]. » Comment peut-il dire ici que le vrai dans l'un et l'autre intellect se prend également de la conformité avec la chose?

En second lieu, S. Thomas écrivait dans la q. 63, a. 2 : « Le bien de l'homme doit être considéré par rapport à une règle. Cette règle

in virtutibus, quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed *ipsa res*. »

1. I[a] II[ae], q. 57, a. 5, ad 3 : « Verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethic. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem... Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. »

est double, à savoir la raison humaine et la loi divine[1]. » Ici « la mesure et la règle de la vertu intellectuelle n'est pas un autre genre de vertu, mais la chose elle-même ». C'est l'objection du P. Elter.

Laissant Cajétan se débrouiller avec la première difficulté, nous nous arrêterons à la deuxième qui nous touche plus directement.

Tout d'abord le principe de S. Thomas en la q. 64, que le vrai de la vertu intellectuelle pratique est mesuré par la chose, ce principe, contenu dans sa sphère légitime est parfaitement exact. Il se vérifie et dans l'art et dans la morale.

Dans l'art, lorsque les constructeurs de la tour Eiffel préparaient leurs plans, ils devaient tenir compte et de la résistance des aciers et de la force de portée des arcs. Sur ce terrain, ils étaient commandés par la chose, et une erreur sur la chose les aurait facilement conduits à une catastrophe.

Il en est de même en morale. Si Noé s'est enivré, c'est qu'il ne connaissait pas la chose, c'est-à-dire la force alcoolique du vin.

La doctrine de S. Thomas sur la tempérance nous met sur la voie pour la solution de la difficulté proposée.

1. Ia IIae, q. 63, a. 2 : « Oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, scilicet ratio humana et lex divina. »

S. Thomas s'étant demandé si la règle de la tempérance doit se prendre d'après la nécessité de la vie présente, répond : « La tempérance prend la nécessité de la vie présente comme la règle des biens délectables dont elle se sert[1]. » Suarez à ce sujet remarque que nul n'appellera la nécessité de la vie une loi, mais le fondement de la loi[2]. C'est la réponse que nous donne S. Thomas sous une autre forme lorsqu'il dit : « La fin et la règle de la tempérance, c'est la béatitude ; mais la fin et la règle de la chose dont la tempérance se sert est la nécessité de la vie humaine[3]. » La nécessité de la vie présente n'est pas la règle de la tempérance, elle est seulement la règle de la chose dont se sert la tempérance. — Oui, mais, me dira-t-on, la chose dont se sert la tempérance, c'est l'objet de la tempérance, nous devrons donc admettre que l'objet de la tempérance est réglé non par la raison, mais par la chose.

1. IIa IIae, q. 141, a. 6 : « Et ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitae, sicut regulam delectabilium quibus utitur... »

2. Suarez, *de Legib.*, l. 2, c. 5, § 6 : « De temperantia tradit D. Thomas necessitatem corporis esse regulam temperantiae ; nemo tamen dicet esse legem, sed esse fundamentum legis. »

3. IIa IIae, q. 141, a. 6, ad 1 : « Sic ergo temperantiae ipsius finis et regula est beatitudo ; sed ejus rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanae vitae, infra quam est id quod in usum vitae venit. »

Rappelons ce que nous avons dit de l'objet de l'acte humain. Nous avons distingué l'objet dans son être physique et dans son être moral. Duquel de ces deux objets parlons-nous ici?

Parlant de la gourmandise, S. Thomas distingue l'excès dans l'usage des aliments, et l'excès dans la convoitise des aliments. C'est ce dernier excès qui constitue à proprement parler le péché de gourmandise. Quant à l'usage des aliments il se détermine d'après la règle de la nature corporelle : aussi cette règle relève-t-elle plus de l'art de la médecine que de la prudence, bien qu'il appartienne ensuite à la prudence de juger si cette convoitise est modérée ou immodérée [1].

La règle pour l'usage des aliments relève de la médecine : qu'est-ce à dire, sinon que l'objet dont il est question ici, c'est l'objet dans son être physique, c'est-à-dire avant qu'il n'ait été soumis à la règle de la raison. C'est de cet objet physique que S. Thomas dit que la règle est la chose elle-même.

1. *De Malo*, q. 14, a. 1, ad 2 : « Gula, ut dictum est, non importat primo et per se immoderatam cibi sumptionem, sed immoderatam concupiscentiam sumptionis ipsius. Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturae corporalis ; unde magis potest esse cognita secundum artem medicinae quam secundum rationem prudentiae, secundum quam tamen potest dijudicari, utrum concupiscentia sit moderata vel immoderata. »

J'ai devant moi une bouteille de bière et une bouteille de champagne. Avant que la prudence n'entre en exercice pour régler la convoitise, il faut d'abord discerner les deux liqueurs, il faut reconnaître la chose. Le médecin interdit le sucre aux diabétiques; dans la fièvre typhoïde, il impose la diète absolue. Nous sommes toujours dans le domaine de l'objet physique; c'est là qu'il faut d'abord reconnaître la chose; car le vrai dans les vertus intellectuelles se prend par rapport à la chose. La chose étant reconnue, la raison intervient comme régulatrice de l'objet moral, elle règle la convoitise, nous sommes dans le domaine moral.

§ F. — La règle de la moralité dans les circonstances de l'acte humain.

Ce que nous avons dit de la moralité de l'objet de l'acte humain, nous le dirons aussi de la moralité des circonstances. Et c'est tout naturel, car si l'objet détermine la substance de l'acte, les circonstances en sont comme les accidents.

Avant toute chose, nous devons distinguer les circonstances dans leur être physique, ou bien dans leur être moral; dans leur être physique, en tant qu'elles sont des modalités accidentelles modifiant la substance de l'acte physique; dans

leur être moral, c'est-à-dire dans leur rapport avec la règle du bien et du mal.

Quelle est la règle du bien et du mal dans les circonstances ?

S. Thomas nous répond : C'est la raison. « Une circonstance donne à l'acte moral l'espèce de bien ou de mal, en tant qu'elle a un rapport spécial avec l'*ordre de la raison*[1]. »

Déjà dans l'art. 5 de la q. 18, où, comme nous l'avons vu, S. Thomas a établi que la raison est la règle du bien et du mal moral dans l'objet, il a voulu, dans la réponse à la 4° objection, montrer que la même doctrine doit également s'appliquer aux circonstances : « Parfois une circonstance est prise comme différence essentielle de l'objet, en tant qu'elle se rapporte *à la raison*, et alors elle peut spécifier un acte moral. Il faut même qu'il en soit ainsi toutes les fois qu'une circonstance change la bonté d'un acte en malice ; une circonstance ne pourrait rendre un acte mauvais, si ce n'est parce qu'elle *répugne à la raison*[2]... »

1. Iª IIªᵉ, q. 18, a. 11 : « Circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, in quantum respicit specialem *ordinem rationis.* »

2. Iª IIªᵉ, q. 18, a. 5, ad 4 : « Circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod *ad rationem* comparatur : et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc habet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam : non enim cir-

S. Thomas, nous l'avons déjà vu plus haut, page 62, expose ainsi la différence existant à ce point de vue entre les choses naturelles et les actes humains, entre l'ordre physique et l'ordre moral : Les espèces sont constituées dans les choses naturelles par des formes, produits de la nature, et dans les actes humains par des formes conçues par la raison. La nature est déterminée à un seul effet ; aussi dans l'ordre physique, ce qui est accident ne pourra jamais être pris comme différence spécifique. La raison n'a pas cette détermination à un effet unique : voilà pourquoi, dans l'ordre moral, outre la spécification provenant de l'objet, toute circonstance (lieu, temps, etc...) ayant une répugnance spéciale avec l'ordre de la raison produira une espèce nouvelle. Et S. Thomas conclut[1] : « En conséquence toutes les fois qu'une circonstance quelconque implique un ordre spécial de la raison, soit pour, soit contre cet ordre, il faut

cumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod *rationi repugnat.* »

1. Ia IIae, q. 18, a. 10 : « Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt *a ratione* conceptae, sicut ex supradictis patet (a. 5). Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est ut accidens alicui rei, non potest

qu'elle spécifie l'acte moral en bien ou en mal. »

S. Thomas nous donne lui-même le résumé de la doctrine qui précède : « La *raison* doit établir l'ordre dans les actes, non seulement quant à l'objet, mais aussi quant à toutes les circonstances. C'est pourquoi lorsqu'un acte est en dissonance AVEC LA RÈGLE DE LA RAISON, du fait de n'importe quelle circonstance mauvaise, par exemple, si quelqu'un opère quand il ne devrait pas, ou là où il ne devrait pas, cette dissonance suffit à faire l'acte mauvais. Cette répugnance AVEC LA RÈGLE DE LA RAISON produit

accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus *rationis* non est determinatus ad aliquid unum : sed, quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi *a ratione* ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus : sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni : ex hoc enim constituitur in specie furti. Et si consideretur super hoc ratio loci, vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia *ratio* etiam de loco vel etiam tempore, et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi ut contrariam *ordini rationis,* puta quod *ratio* ordinat non esse injuriam faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid de loco sacro addit specialem repugnantiam *ad ordinem rationis*. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti *rationi repugnans*. Et per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem *ordinem rationis* vel pro, vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo. » Cf. *De Malo*, q. 2, a. 6 et 7.

la séparation d'avec Dieu, car c'est par la *raison droite* que l'homme doit s'unir à Dieu[1]. »

1. I^a^ II^ae^, q. 73, a. 7, ad 3 : « *Ratio* debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quaedam A REGULA RATIONIS attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiae, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet : et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem A REGULA RATIONIS sequitur aversio a Deo, cui debet homo per *rectam rationem* conjungi. »

CHAPITRE IV

LA PRUDENCE. LA RAISON DROITE.

§ 1. — La question des fins et des moyens.

Le P. Elter[1] nous objecte ces trois textes de S. Thomas : « De même que la raison spéculative est droite par conformité aux premiers principes, de même la raison pratique est droite par conformité aux fins droites[2]. » « Il est manifeste que la rectitude de l'appétit par rapport à la fin est la mesure de la vérité dans la raison pratique[3]. Or la fin est déterminée à l'homme par la nature[4]. » Et il conclut : C'est donc dans

1. Gregorianum, p. 341.
2. *In III Sent.*, dist. 33, q. 1 a. 1, qcl. 2 : « Sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio practica dicitur recta ratio secundum quod se habet conformiter ad rectos fines. »
3. *In VI Ethic.*, l. 2 : « Manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. »
4. *Ibid.* : « Finis autem determinatus est homini a natura. »

la nature qu'il faut chercher la première règle de la rectitude morale.

Le P. Elter soulève ici la question des fins et des moyens, question capitale en morale. C'est tout le traité de la prudence, et la prudence est comme le cœur dans la morale de S. Thomas. Entrons-y, puisqu'on nous en convie.

§ 2. — Le choix ou l'élection.

Il est en morale un acte qui prime tous les autres : c'est le « choix[1] » ou l'élection. C'est d'après le choix qu'Aristote définit la vertu morale : « La vertu est un habitus électif, c'est-à-dire un habitus qui produit un choix bon[2]. »

Le choix doit son importance à ce fait qu'il ne suffit pas de faire le bien; ce bien, encore faut-il y mettre la manière et le faire bien, car, faire par caprice ou par passion une action même bonne, n'est pas agir bien[3]. L'acte humain, c'est l'acte provenant de la raison et de la volonté; la part prise par un élément non proprement humain, comme la passion, restreint

1. *In II Ethic.*, l. 7 : « Principale virtutis est electio. »

2. Iª IIªᵉ, q. 58, a. 4 : « Moralis virtus est habitus electivus, id est faciens bonam electionem. »

3. Iª IIªᵉ, q. 57, a. 5 : « Ad hoc quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat, ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu vel passione. » Cf. *in II Ethic.*, l. 4.

d'autant la part de la moralité de l'acte. C'est pourquoi l'acte bon sera bien fait, lorsqu'il procède de la raison et de la volonté, et non d'un de ces principes d'ordre inférieur qui troublent l'activité humaine[1].

Cette perfection de l'acte humain nous l'attribuons au choix. Car le choix est un acte par lequel, en vue d'une fin à obtenir, la volonté, après délibération de la raison, adopte un moyen de préférence aux autres moyens possibles[2].

S. Thomas nous signale, d'après Aristote, un autre indice qui met en valeur l'importance du choix : « La vertu produit en nous le choix à l'intérieur et l'opération à l'extérieur, mais la vertu se reconnaît au choix, non à l'opération extérieure. Car il peut se faire que l'homme vertueux après avoir choisi le bien en soit empêché par un obstacle extérieur et l'homme vicieux peut quelquefois faire un acte bon, non par suite d'un choix vertueux, mais par peur, ou pour quelque fin inconvenante, comme la vaine gloire ou autre chose de ce genre[3]. »

1. Iª IIªᵉ, q. 77, a. 6. « In nobis autem aliquid esse dicitur per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens. » Cf. q. 74, a. 3, ad 3.

2. Cf. Iª IIªᵉ, q. 13.

3. *In III Ethic.*, l. 5 : « Cum ex habitu virtutis procedat et

Pour que le choix soit parfait deux conditions sont requises : 1° la rectitude dans l'intention de la fin; 2° la rectitude dans le choix des moyens [1].

Or, la règle des fins, c'est la raison naturelle ou la syndérèse; la règle des moyens, la raison discursive ou la prudence. Dans l'un et l'autre cas, c'est la raison, toujours la raison [2].

§ 3. — La raison pratique.

La morale nous transporte dans le champ de la raison pratique.

Qu'est-ce que la raison?

Qu'est-ce que la raison pratique?

Quel est le processus de la raison pratique?

Commençons par répondre brièvement à ces trois questions.

interior electio et exterior operatio, mores virtuosi vel vitiosi magis judicantur ex electione quam ex operibus exterioribus. Omnis enim virtuosus eligit bonum, sed quandoque non operatur, propter aliquod exterius impedimentum. Et vitiosus quandoque operatur opus virtutis, non tamen ex electione virtuosa, sed ex timore, vel propter aliquem inconvenientem finem, puta propter inanem gloriam, vel propter aliquid hujusmodi. »

1. Ia IIae, q. 57, a. 5 : « Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. »

2. Cajetan., *in* IIa IIae, q. 47, a. 6 : « Sufficit naturalis ratio dictativa de fine, et prudentia dictativa de mediis ad finem. »

I. Qu'est-ce que la raison? — La connaissance de l'homme est discursive, et c'est en cela qu'elle diffère de la connaissance angélique.

Les Anges sont des intelligences qui ne procèdent que par intuition : connaissant l'essence des choses, ils en connaissent en même temps toutes les propriétés sans avoir besoin d'en faire le tour pour les découvrir successivement.

L'homme aussi a une intelligence, mais cette intelligence est inférieure à celle des Anges : elle ne connaît intuitivement que les principes premiers; de ces principes elle doit déduire les conclusions, et parfois elle n'y parvient qu'au prix d'efforts acharnés. Ce qui est donc le propre de la raison, c'est le raisonnement ou procédé discursif, par lequel nous arrachons les conclusions de leurs principes. Voilà pourquoi les hommes s'appellent créatures raisonnables[1].

II. Qu'est-ce que la raison pratique? — Dans la connaissance intellectuelle certains objets n'ont aucune relation avec l'action. Ils sont l'objet de la spéculation. La raison qui s'arrête dans la spéculation s'appelle la raison spéculative. Parfois au contraire, l'objet connu appartient à l'ordre de l'action. Lorsque je suis arrivé à cette conclusion : c'est un mal de voler,

1. I, q. 79, a. 8.

la raison ne s'arrête pas là; elle prend la direction de la volonté, et la volonté se refuse à voler. C'est la raison pratique[1].

La raison spéculative et la raison pratique ne sont pas deux facultés différentes. C'est une seule faculté dont les actes seuls diffèrent; car la raison pratique ordonne à l'action l'objet de sa spéculation, ce que ne fait pas la raison spéculative. Ces deux raisons diffèrent donc seulement par la fin : cette différence, provenant de la fin est extrinsèque à l'objet de la connaissance, elle est donc purement accidentelle, elle ne peut différencier deux puissances.

III. Quel est le processus de la raison pratique? — La raison pratique est raison; comme telle, elle est discursive. Mais dans la raison spéculative le raisonnement part des principes pour se terminer à la conclusion. Dans la raison pratique, les principes sont des fins et les conclusions des moyens[2]. C'est pourquoi la vérité de la raison spéculative dépend de sa conformité

1. I, q. 79, a. 11 : « Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus. »

2. Iª IIªᵉ, q. 89, a. 4 : « In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia, ea vero quae sunt ad finem sunt sicut conclusiones. »

avec la chose, et la vérité de la raison pratique dépend de sa conformité avec les fins droites [1].

§ 4. — Les fins.

La fin est ce en vue de quoi se fait l'action [2]. Considérée dans l'ordre d'intention, la fin est la cause de l'action; c'est elle qui déclanche l'activité de l'agent et le pousse à agir. Considérée dans l'ordre d'exécution, elle est l'effet de l'action; dès que la fin est obtenue, l'action s'arrête et l'agent jouit du bien qu'il a acquis.

Tout agent agit pour une fin. Les agents naturels tendent à la fin que leur a déterminée

1. *In III Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, q. 2 : « Sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio pratica dicitur recta ratio secundum quod se habet conformiter ad rectos fines. » *In II Eth.*, l. 2 : « Manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum a l finem est mensura veritatis in ratione practica. » Nous sommes pleinement d'accord sur ce point avec le P. Elter qui nous objecte ces deux textes. Bien mieux, nous sommes plus d'accord avec lui qu'il ne l'est lui-même. J'aimerais savoir comment ces deux textes qu'il nous oppose à la page 344, se concilient dans son esprit avec le texte de la Iª IIªº cité à la même page. Iª IIªº, q. 64, a. 3 : « Verum virtutis intellectualis practicae comparatum quidem ad rem habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut et in speculativis. »

2. II *Physic.*, c. 3.

le Créateur : les agents libres recherchent la fin qu'ils se sont librement choisie.

La trame de la vie humaine se compose de fins qui s'entremêlent et se subordonnent. De même que dans la raison spéculative, la conclusion d'un syllogisme peut devenir le principe d'un autre syllogisme, par exemple le philosophe qui a démontré la spiritualité de l'âme reprend cette conclusion et en fait le principe, c'est-à-dire le point de départ d'un autre syllogisme destiné à prouver l'immortalité de l'âme, de même dans la raison pratique, ce qui était moyen et conclusion dans un raisonnement précédent peut devenir fin c'est-à-dire principe d'un raisonnement subséquent. Je veux bâtir une maison, c'est une fin. Pour cela, je veux recourir aux soins d'un architecte de mes amis qui habite Paris, je veux le voyage de Paris, c'est un moyen. Le voyage de Paris, actuellement moyen, deviendra fin lorsque dans une considération ultérieure, je rechercherai la manière d'accomplir ce voyage et ainsi de suite[1].

1. Cajet., *in IIª IIªᵉ*, q. 47, a. 6 : « Scientia semper est conclusionum, sed tamen scientia secundae conclusionis est materialiter scientia principii tertiae conclusionis : quia illamet propositio, quae fuit conclusio secundae est principium tertiae demonstrationis, et sic de aliis. Et similiter prudentia semper est respectu eorum quae sunt ad finem : sed cum hoc stat quod prudentia respectu hujus ad talem finem sit materialiter de fine respectu alterius subordinati illi

Le procédé que nous venons de décrire, S. Thomas l'appelle la voie de recherche ou d'invention, car dans l'une et l'autre raison on va du connu à l'inconnu. Mais lorsque nous sommes arrivés à la dernière conclusion ou au dernier moyen, la raison revenant sur ses pas, et procédant par voie de jugement, S. Thomas dit encore par voie de résolution, nous pourrions dire, pour obtenir la contre-épreuve, la raison revient jusqu'au principe premier d'où elle est partie, et c'est seulement lorsqu'elle a rejoint ce premier principe, qu'elle trouve son parfait repos[1].

Dans la raison pratique, les fins tiennent lieu de principes : la fin qui est dans la raison pratique ce qu'est le premier principe indémontrable dans la raison spéculative, c'est la fin dernière.

C'est la fin dernière qui donne le branle à notre activité, elle est comme le grand ressort

medio et sic deinceps, prout contingit plura subordinari media ad unum finem principalem. Quod enim fuit ad finem in primo discursu, fit finis in secundo discursu, et sic deinceps in tertio, et reliquis. »

1. I, q. 79, a. 8 : « Ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via judicii resovlendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. »

dans un mécanisme d'horlogerie. S'il n'y avait pas de fin dernière, il n'y aurait pas de fin seconde, il n'y aurait pas de mouvement dans le monde. Après avoir été le point de départ, elle en est le terme hors lequel rien n'est fixe dans l'action, de même que dans la raison spéculative, la dernière résolution ne se trouve que dans le principe premier absolument indémontrable[1].

La fin dernière est déterminée par la nature. Comme la nature, elle est donc nécessaire et ne dépend pas de la libre volonté. L'homme a été créé pour le bonheur, il peut errer dans cette recherche du bonheur, il peut prendre pour le bonheur ce qui n'en a que l'apparence; mais il lui est impossible de rechercher autre chose que le bonheur.

La fin dernière n'est pas dans l'homme la seule fin déterminée par la nature. Nous devons y adjoindre ce que S. Thomas appelle les fins des vertus morales : « De même que la raison naturelle renferme certains principes naturellement connus, qui relèvent de l'*intellectus prin-*

1. Iª IIªᵉ, q. 90, a. 2, ad 3 : « Sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia, ita similiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem. » Iª IIªᵉ, q. 72, a. 5 : « qui ita se habet in operativis sicut principium indemonstrabile in speculativis. »

cipiorum et aussi des conclusions qui découlent de ces principes et sont l'objet de la science; de même dans la raison pratique, nous trouvons d'abord des principes naturellement connus : ce sont *les fins des vertus morales*, car la fin dans l'ordre pratique joue le rôle du principe dans l'ordre spéculatif; il y a en outre des conclusions, ce sont les moyens, où nous conduisent les fins elles-mêmes : les moyens relèvent de la prudence qui applique les principes universels aux conclusions particulières de l'action[1]... »

Ces fins des vertus correspondent aux *inclinations naturelles*.

Chacune de nos facultés dans l'ordre moral, aussi bien que les puissances naturelles dans l'ordre physique, a une tendance vers un bien

1. IIª IIªᵉ, q. 47, a. 6 : « Sicut in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota quorum est intellectus, et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones quarum est scientia; ita in ratione practica, praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota : et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones; et hujusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. » Et S. Thomas conclut : « Et c'est pourquoi il n'appartient pas à la prudence de déterminer aux vertus morales leurs fins propres (nous verrons au § 6 quelle est la règle des fins), mais seulement de disposer les moyens. »

qui lui est propre : la raison est inclinée vers le vrai, la volonté vers le bien, l'appétit irascible vers le bien difficile sous la direction de la raison, l'appétit concupiscible vers le bien délectable modéré par la raison. Ces inclinations sont en nous par la nature, mais ce ne sont que des perfections rudimentaires qui ont besoin d'être développées par l'exercice; alors elles deviennent des vertus, tandis que l'action mauvaise les atrophie.

La fin dernière et les fins des vertus sont déterminées par la nature[1]; toutes les autres fins particulières sont déterminées par la libre volonté de l'homme. Nous avons parlé de l'homme qui veut bâtir une maison; cette fin, si nous la considérons par rapport à toutes les opérations qui vont suivre, est vraiment fin; mais considérée par rapport aux raisonnements antérieurs, qui ont leur point de départ dans les fins naturelles, elle est moyen.

Cette distinction est de la plus haute importance. Car, si le principe que nous avons cité : « L'élection parfaite exige deux conditions, la rectitude des fins et la rectitude des moyens », est universel et s'applique à toute élection, seules les fins naturelles ont pour règle la raison

1. C'est de ces fins naturelles qu'il est question dans le texte que nous oppose le P. Elter, page 344 : « Finis autem determinatus est homini a natura. » *In VI Ethic.*, 1. 2.

naturelle ; les fins volontaires qui, en réalité sont des moyens, sont soumises à la règle des moyens, c'est-à-dire à la prudence.

§ 5. — Raison naturelle. Syndérèse. Loi naturelle.

« En nous, toute opération de la raison ou de la volonté dérive d'un principe naturel; car tout raisonnement dérive de principes connus naturellement et tout mouvement de l'appétit dérive de l'appétit naturel de la fin dernière[1]. »

Il y a, en effet, dans la raison spéculative des principes connus naturellement : ils appartiennent à *l'habitus* qu'on appelle l'intellect des principes. Il en va de même dans la raison pratique : elle contient aussi des principes naturellement connus, et ces principes relèvent de la syndérèse.

L'intellect et la syndérèse ne sont pas des facultés distinctes de la raison. Ce ne sont même pas des facultés, ce sont des *habitus*, des vertus intellectuelles naturelles[2].

1. Iª IIªᵉ, q. 91, a. 2, ad 2 : « Omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam. Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem derivatur a naturali appetitu finis ultimi.

2. Peut-être serait-il mieux de dire une vertu qui, en tant qu'elle se rapporte aux principes de la raison spéculative, s'appelle intellect des principes; en tant qu'elle se rapporte aux principes de la raison pratique, s'appelle syndérèse.

Ces principes sont connus naturellement, c'est pourquoi ils sont intuitifs, non discursifs, ils sont déterminément vrais et par conséquent infaillibles; ils sont inamissibles.

La raison qui produit ces principes s'appelle la raison naturelle. Elle se différencie de la raison discursive, qui emploie le raisonnement et parfois s'égare dans la recherche de la vérité.

La raison naturelle et la raison discursive ne sont pas deux facultés distinctes, pas plus que la raison spéculative et la raison pratique. C'est toujours la même faculté qui reçoit des noms différents selon les objets auxquels elle s'applique.

S. Thomas n'a pas tranché cette question, mais on pourrait citer des textes qui favorisent l'une ou l'autre opinion. Par exemple, en faveur de la vertu unique : *In III Ethic.*, l. 3 : « Dictum est prius quod virtutes intellectuales sunt habitus quibus anima dicit verum. Sunt autem quinque numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando, scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus. Unde patet quod ista sunt quinque virtutes intellectuales. » Si la syndérèse diffère de l'intellect, S. Thomas l'aurait ajoutée a l'énumération ci-dessus. Or il serait arrivé à un total de six vertus intellectuelles et il n'en compte jamais que cinq. Et *In III Sent. dist.*, 33, a. 4. S. Thomas revenant sur ce texte d'Aristote nous dit : « habitus naturalis sicut synderesis, loco cujus Philosophus (*VI Eth.*, 1. 3) ponit intellectum in operativis. » D'autre part, nous trouvons fréquemment dans S. Thomas une formule comme celle-ci : « De même que dans la raison spéculative il y a l'intellect des principes, de même dans la raison pratique nous avons la syndérèse », ce qui semble bien indiquer deux habitus distincts.

D'un texte de S. Thomas : « la raison naturelle qui s'appelle syndérèse [1] », certains ont cru pouvoir conclure à une véritable identité entre la raison naturelle et la syndérèse. Il semble préférable de ne pas presser cette formule. Nous dirons donc que la raison naturelle est la « faculté », en tant qu'elle connaît les principes premiers. Cette fonction, elle l'exerce par « l'habitude » naturelle des principes, la syndérèse [2].

Il nous reste à parler de la loi naturelle qui s'apparente de très près à la raison naturelle et à la syndérèse.

La loi naturelle dit deux choses, d'abord, c'est une loi ; puis, c'est une loi de la nature.

Comme toute loi, c'est un dictamen de la raison pratique, et cela la distingue de la syndérèse. La syndérèse est une vertu, c'est-à-dire un principe d'action, le dictamen est le produit de l'action. Aussi S. Thomas conclut : « On dit que la syndérèse est la loi de notre esprit, en ce sens qu'elle est un habitus qui renferme les préceptes de la loi naturelle, lesquels sont les principes premiers des actes humains [3]. »

1. IIa IIae, q. 47, a. 6, ad 1 : « ratio naturalis quae dicitur Synderesis ».

2. Cf. I, q. 79, a. 12, ad 3.

3. Ia IIae, q. 94, a. 1, ad 2 : « Synderesis dicitur lex intellec-

C'est une loi de la nature, parce que tous les êtres reçoivent naturellement une participation à la loi éternelle, participation qui les dirige vers leurs fins propres, et cette participation, dans les créatures raisonnables, se fait d'une manière raisonnable, par ce que nous avons appelé la raison naturelle.

§ 6. — La raison naturelle, règle des fins.

Il s'agit ici des fins naturelles dans le sens exposé plus haut, § 4.

Considérées en elles-mêmes, les fins naturelles sont, avons-nous dit, les fins des vertus morales qui se confondent avec les inclinations naturelles.

Considérées dans leur expression, ce sont les principes premiers indémontrables de la raison pratique, autrement dit les préceptes de la loi naturelle.

Toutes ces formules, quelle que soit leur nuance sont employées indifféremment par S. Thomas.

Un exemple : « Les préceptes du Décalogue, dans la pensée de tous, sont considérés comme appartenant à la raison naturelle. Or, le dic-

tus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum. »

tamen de la raison naturelle a principalement pour objet les fins de la vie humaine, lesquelles dans l'ordre de l'action jouent le rôle des principes connus naturellement dans l'ordre spéculatif [1].

Aussi S. Thomas conclut que la règle des principes de l'action se trouve dans la raison naturelle : « Quant aux principes universels de l'action, l'homme trouve sa rectitude dans l'intellect naturel des principes qui enseigne qu'on ne doit jamais faire le mal [2]. » « C'est pourquoi les vertus morales reçoivent leur fin de la raison naturelle, autrement dite la syndérèse [3]. »

Quant à la loi naturelle, la doctrine de S. Thomas est longuement exposée au traité des Lois (Iª IIªᵉ, q. 90-108). Il nous suffira d'en extraire quelques passages :

Iª IIªᵉ, q. 94, a. 2 : « Les préceptes de la loi naturelle sont à la raison pratique, ce que les principes premiers sont à la raison spéculative :

1. IIª IIªᵉ, q. 56, a. 1 : « Praecepta Decalogi ita cadunt in existimationem hominum, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Praecipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanae vitae, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis. »

2. Iª IIªᵉ, q. 58, a. 5 : « Circa principia universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum. »

3. IIª IIªᵉ, q. 47, a. 6, ad 1 : « Virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis, quae dicitur synderesis. »

de part et d'autre, nous avons les principes connus par eux-mêmes sans avoir besoin de démonstration... De même que le principe absolument premier se rapporte à l'être, de même le principe premier de la raison pratique se rapporte au bien. On l'exprime ainsi : il faut faire le bien et éviter le mal ; c'est le fondement de tous les autres préceptes de la loi naturelle. Car tout ce que les préceptes de la loi naturelle nous prescrivent de faire ou d'éviter, c'est tout ce que la raison pratique reconnaît naturellement comme le bien de l'homme (c'est-à-dire le bien moral). Or, le bien et la fin, c'est tout un et le mal, c'est le contraire. Il en résulte que toutes les inclinations naturelles de l'homme sont naturellement reconnues par la raison comme bonnes, et par conséquent, à rechercher et tout ce qui leur est contraire, comme mauvais et par conséquent à éviter. L'ordre des préceptes de la loi naturelle suit donc l'ordre des inclinations naturelles [1]. »

1. « Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam : utraque enim sunt principia per se nota... Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est : Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo pri-

A la question 100, a. 1, S. Thomas se demande si tous les préceptes moraux de la loi ancienne appartenaient à la loi naturelle. Voici comment il résume son argumentation : « Étant donné que 1° les préceptes moraux ont pour objet ce qui appartient aux bonnes mœurs ; 2° que les bonnes mœurs sont telles par leur rapport avec la raison ; 3° que tout jugement de la raison humaine dérive en quelque manière de la raison naturelle ; il est nécessaire que les préceptes moraux de la loi mosaïque appartiennent à la loi naturelle [1]. »

Conclusion : « C'est pourquoi il faut que la

mum praeceptum legis quod Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria earum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. » Ad 2m : « Omnes hujusmodi inclinationes (naturales) quarumcumque partium naturae humanae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem. »

1. « Sic igitur patet quod cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores, haec autem sunt quae rationi conveniunt, omne autem rationis humanae judicium aliqualiter a naturali ratione derivatur ; necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae. »

première direction de nos actes vers leur fin se fasse par la loi naturelle [1] », car « la première règle de notre raison, c'est la loi naturelle [2] ».

La raison naturelle a cette prérogative hors de pair qu'elle doit établir la liaison entre la loi éternelle, règle suprême, et la raison discursive, règle prochaine de la moralité.

Comment elle rejoint la raison discursive, qui doit la suivre, nous venons de le voir, c'est parce que en nous tout raisonnement dérive des principes connus naturellement.

Et maintenant, si nous voulons savoir comment elle rejoint la loi éternelle, interrogeons S. Thomas.

S. Thomas se demande s'il y a une loi naturelle au dedans de nous. Il répond : « Tout ce qui est soumis à la Divine Providence, devant être réglé et mesuré par la loi éternelle, comme il a été dit à l'article précédent, il est manifeste que tous les êtres, chacun à sa manière, participent à la loi éternelle, car c'est elle qui imprime en eux les inclinations à leurs actes propres et à leurs fins propres.

1. Ia IIae, q. 91, a. 2, ad 2 : « Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem. »

2. Ia IIae, q. 95, a. 2 : « Rationis autem prima regula est lex naturae. »

« Or, parmi les autres êtres, la créature raisonnable est soumise à la divine Providence d'une manière spéciale et plus excellente, en ce sens qu'elle doit elle-même participer à la Providence, car elle doit pourvoir et pour elle-même et pour les autres. C'est pourquoi elle participe à la raison éternelle qui lui communique une inclination naturelle à son acte et à sa fin. Et c'est cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable qui s'appelle la loi naturelle.

« Aussi lorsque le Psalmiste venait de dire (Ps. IV) *Sacrificate sacrificium justitiae*, répondant d'avance à une question de ses adversaires qui semblaient demander en quoi consistent les œuvres de justice, *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* il s'exprime ainsi : *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, nous donnant à entendre par ces mots que la lumière de la raison naturelle, par laquelle nous discernons le bien et le mal (ce qui appartient à la loi naturelle), n'est pas autre chose qu'une impression de la lumière divine en nous [1]. »

1. 1ª IIªᵉ, q. 91, a. 2 : « Cum omnia quae divinae Providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet, art. praec., manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines.

« Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quo-

§ 7. — « Raison naturelle » et « nature raisonnable ».

Dom Lottin a reconnu dans S. Thomas la règle des fins et des moyens.

Parlant de la règle des fins, tout d'abord il s'est exprimé avec une correction parfaite : « La syndérèse est donc la norme première de l'activité morale. Elle est inamissible, comme l'habitus des premiers principes. Ses énoncés sont d'une rectitude à toute épreuve ; écho fidèle et indéfectible des exigences fondamentales de la nature, ils dictent toujours le bien et y inclinent ; ils répudient toujours le mal. Point de départ de tout jugement de conscience, puisque tout jugement particulier dérive d'une majeure universelle, la syndérèse est en même temps le point d'arrivée auquel aboutit toute information cons-

dam modo divinae Providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit Providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem ; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.

« Unde cum Psalmista dixisset (Ps. IV) *Sacrificate sacrificium justitiae,* quasi quibusdam quaerentibus quae sunt justitiae opera, subjungit : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni respondens, dicit *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine :* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. »

ciencieuse concernant la moralité de l'action à faire : aucune certitude, aucune rectitude n'est garantie, si elle ne se rattache à l'immobilité et à l'indéfectibilité des premiers principes [1]. »

C'est parfait.

Il continue : « Il y a lieu d'approfondir ce concept de raison naturelle, puisqu'elle constitue la norme de la moralité. » Il avoue que sa théorie n'a été nulle part exposée *ex professo* par S. Thomas, et cela est vrai ; il pense néanmoins qu'elle est strictement conforme à la ligne de sa synthèse, et cela est moins vrai.

En effet, dans ce travail d'approfondissement, il a dévié et s'est écarté notablement de la doctrine qu'il avait si bien exprimée.

Le principe de cette déviation provient de la tendance, déjà signalée, à exagérer les à peu près.

Chaque fois que Dom Lottin rencontre chez S. Thomas l'expression « ratio naturalis », il la traduit par « nature raisonnable ».

« Ce dernier mot la (raison naturelle) qu'est-il autre chose d'ailleurs que la simple transposition de l'expression « nature raisonnable [2] ? »

Non, la raison naturelle et la nature raison-

1. Dom Lottin, L'ordre moral et l'ordre logique d'après S. Thomas d'Aquin, ap. *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain*, t. V, 1924, p. 335.
2. *Ibid.*, p. 397.

nable ne peuvent être considérées comme formules interchangeables. Car la raison, même naturelle, est raison, et la nature, même raisonnable, est nature, et la raison a des attributions qui ne peuvent convenir à la nature. Ainsi S. Thomas parle souvent de la dictée de la raison naturelle, il ne parle jamais de la dictée de la nature raisonnable. La raison peut dicter (*dicere*, *dictare*), la nature, non, sinon en un sens métaphorique qui n'est pas dans le genre de S. Thomas. Dom Lottin ne s'arrête pas pour si peu : « Une action réalise le bien proprement humain, quand elle est conforme à la raison, OU SI L'ON VEUT, a la dictée de la nature raisonnable [1]. » Il continue : « Cette dictée se fera sous la forme de jugements de la raison pratique. » Mais pourquoi attribuer à la dictée de la nature ces jugements de la raison ?

Dom Lottin dit encore : « La norme immédiate de la certitude est dans notre nature intellectuelle considérée dans ses premiers axiomes [2]. » Comprend-on les premiers axiomes d'une nature ?

Dom Lottin avait dit plus haut : « L'activité rationnelle trouve donc sa norme directrice, le fondement de sa rectitude dans la nature rationnelle, OU SI L'ON VEUT, dans la raison natu-

1. *Ibid.*, p. 345.
2. *Ibid.*, p. 328.

relle [1]. » Encore une fois, non, NOUS NE VOULONS PAS qu'on dise indifféremment la nature rationnelle ou la raison naturelle. Lorsque S. Thomas a voulu parler de la nature raisonnable, il a dit « natura rationalis » ; lorsqu'il a écrit « ratio naturalis » il a voulu dire la raison naturelle. Nous voulons qu'on laisse à la langue de S. Thomas son relief de médaille. Arrière les bavures qui la déforment !

Ces audaces de langage, Dom Lottin cherche à les justifier.

Il le fait de deux manières :

D'abord en rapprochant la loi naturelle de la loi de nature qui est dans les créatures matérielles.

Ayant mis de côté cette différence essentielle que « la nécessité de la loi physique est de soi inéluctable, celle de la loi morale est évitable [2] », il semble croire que pour le reste la loi morale est en tout assimilée à la loi physique.

Il oublie une autre différence longuement exposée par S. Thomas (Ia IIae, q. 91, a. 2) (nous avons cité ce texte plus haut, page 151) et résumée dans la réponse à la 3e objection du même article [3]. Voici le sens de cette réponse.

1. *Ibid.*, p. 323.
2. *Ibid.*, p. 311,
3 Ia IIae, q. 91, a. 2, ad. 3 : « Etiam animalia irrationalia

Tous les êtres créés participent à la loi éternelle à leur manière, « en tant qu'ils portent imprimées en eux-mêmes des inclinations vers leurs actes propres et leurs fins propres [1] ». Ces inclinations sont naturelles, mais dans la créature raisonnable, elles sont reçues d'une manière intellectuelle, c'est pourquoi la loi naturelle chez l'homme est loi au sens propre du mot. Dans les êtres dénués de raison, elles se manifestent sous forme d'impulsions aveugles, instinct ou appétit naturel; n'appartenant pas à l'ordre rationnel, on ne peut les appeler « lois » sinon dans un sens métaphorique.

Retenons comment s'effectue la dérivation de la loi éternelle dans les êtres créés. Elle se fait non par l'intermédiaire de la nature, mais par l'intermédiaire des inclinations naturelles, qui dans l'homme sont rationnelles : syndérèse et loi naturelle.

Dom Lottin n'est pas encore satisfait, ces inclinations naturelles ne lui suffisent pas, nous

participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter : unde non potest dici lex nisi per similitudinem. »

1. Iª IIªᵉ, q. 91, a. 2 : « Manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. »

devons creuser jusqu'à la nature elle-même : « Et l'on sait la source de toute rectitude : c'est la nature[1]. » — S. Thomas n'est pas de cet avis Comme nous l'avons déjà dit : « En nous toute opération de la raison et de la volonté dérive de ce qui est naturel; car tout raisonnement dérive des principes naturellement connus et toute appétition des moyens dérive de l'appétit naturel de la fin dernière. C'est pourquoi il faut que la première direction de nos actes vers notre fin, se fasse par la loi naturelle. » S. Thomas attribue donc la première direction de nos actes, non à la nature humaine, mais à la raison naturelle (syndérèse ou loi naturelle).

Ce qu'est la loi éternelle à l'essence divine, la loi naturelle l'est à la nature humaine; car la loi naturelle est une participation formelle, non à l'essence divine, mais à la raison divine.

Certains auteurs, recherchant ce qui en Dieu doit être considéré comme règle ultime de la moralité, ont enseigné que c'est l'essence divine. Réminiscence probable de la thèse ontologique sur l'origine des essences : les essences créées dépendent formellement de la raison divine et fondamentalement de l'essence divine.

Mais une différence radicale sépare les deux

1. GREGORIANUM, p. 333.

cas : Les essences créées, considérées dans leur être idéal, relèvent de la raison divine, c'est vrai. Mais, considérées en elles-mêmes, elles sont une participation formelle de l'essence divine, qui est la plénitude de l'être.

La loi naturelle est une participation formelle de la loi éternelle. La loi éternelle étant la raison divine, la participation formelle de la raison divine dans l'homme sera la raison de l'homme, non la nature humaine.

Il est bien vrai que cette faculté qui est la raison, dépend de la forme substantielle de l'homme, *in ratione entis*, oui; *in ratione regulae*, non; car, si elle est règle, c'est en vertu d'une participation immédiate et formelle à la raison divine.

§ 8. — Insuffisance de la raison naturelle. Nécessité d'une autre règle.

Par suite de son étroit rapprochement avec la nature, la raison naturelle participe aux prérogatives de la nature, comme nous venons de le voir, mais elle participe également à ses insuffisances.

Nous touchons ici au point capital de la question : la nature ne peut être règle de la volonté. Nous dirons la même chose de la raison naturelle.

Cette insuffisance de la nature, S. Thomas l'expose à plusieurs endroits. Les principaux sont la IIª IIªᵉ, q. 47, a. 15 et dans les Questions Disputées, la question des Vertus en général, a. 6.

Voici l'exposé du saint Docteur en ce dernier endroit : « Entre les vertus naturelles et les facultés raisonnables la différence consiste en ceci que les vertus naturelles sont déterminées à un seul objet, tandis que les facultés rationnelles sont, de soi, en rapport à des objets multiples.

« Or il faut que l'appétit animal ou l'appétit rationnel soit incliné à son objet en vertu de quelque appréhension antérieure; car l'inclination qui ne procède pas d'une connaissance précédente appartient à l'appétit naturel : c'est ainsi que le corps pesant est incliné vers le centre de la terre.

« Le bien connu doit donc être l'objet de l'appétit animal ou de l'appétit raisonnable; mais il peut se faire que ce bien consiste en quelque chose d'uniforme : dans ce cas il sera l'objet d'une inclination naturelle dans l'appétit et d'un jugement naturel dans la faculté connaissante.

« C'est ce qui arrive dans les animaux. Les opérations des animaux sont en petit nombre, car leur activité est restreinte, et tous les individus de la même espèce recherchent un bien uniforme. Aussi leur inclination vers ce bien

appartient à l'appétit naturel et dans la connaissance, elles ont un jugement naturel touchant ce bien uniforme : c'est ainsi que toutes les hirondelles font uniformément leur nid et toutes les araignées tissent uniformément leur toile.

« Dans l'homme, il en va tout autrement. Les opérations de l'homme sont nombreuses et diverses, et cela à cause de la noblesse du principe de l'activité humaine, c'est-à-dire de l'âme, dont la vertu s'étend, en quelque manière, à l'infini. Aussi, dans l'homme, le désir naturel du bien et le jugement naturel seraient insuffisants pour assurer la rectitude des opérations humaines ; ils ont besoin d'une détermination, et d'un perfectionnement ultérieurs.

« L'appétit naturel, il est vrai, incline l'homme à rechercher ce qui est son bien propre. Mais ce bien étant sujet à des variations multiples et consistant en des choses nombreuses, il est impossible d'attribuer à l'appétit naturel la recherche d'un bien déterminé selon toutes les conditions requises pour le bien humain, bien qui subit de multiples variations suivant les diverses conditions de personnes, de temps, de lieux, etc...

« De même, le jugement naturel, du moment qu'il est uniforme, ne peut suffire à la recherche du bien humain. Il faut la raison (discursive),

car la raison seule peut comparer, chercher, juger ce qui est le bien propre, et qui est déterminé par toutes les conditions requises pour l'acte à faire.

« A ce point de vue, la raison pratique dénuée de l'habitus qui doit la perfectionner, se trouve dans la même situation que la raison spéculative qui, ne possédant pas une science, serait appelée à discuter une question scientifique : elle ne pourrait le faire que très imparfaitement et avec une grande difficulté.

« Par conséquent, de même que la raison spéculative a besoin d'être perfectionnée par l'habitus scientifique, afin de pouvoir porter un jugement droit touchant les matières qui appartiennent à cette science, de même la raison pratique a besoin d'être complétée par un habitus spécial pour porter un jugement droit touchant le bien humain dans chacune des actions humaines.

« C'est la prudence[1]. »

1. « Inter virtutes naturales et rationales haec differentia assignatur, quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet.

« Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione praeexistente; inclinatio enim in finem absque praeexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium.

« Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse

Au traité de la Prudence, S. Thomas nous présente en un raccourci cette même doctrine :

objectum appetitus animalis et rationalis, ubi ergo istud bonum uniformiter se habet potest esse inclinatio naturalis in appetitu et judicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis.

« Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit, est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens. Unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale judicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente. Et ex hoc naturali judicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et omnis aranea uniformiter facit telam : et sic est in omnibus aliis brutis considerare.

« Homo autem est multarum operationum et diversarum : et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cujus virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale judicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur.

« Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum : sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus hujus boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum et hujusmodi.

« Et eadem ratione naturale judicium quod est uniforme, et ad hujusmodi bonum quaerendum non sufficit. Unde oportuit in homine per rationem, cujus est inter diversa conferre, invenire et dijudicare proprium bonum secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaerendum

« Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc

La règle de l'activité humaine importe et une connaissance générale et une connaissance particulière.

La connaissance générale n'ajoute rien aux données de la raison spéculative.

Quant à la connaissance particulière, elle a pour objet ou les fins, ou les moyens.

La rectitude des fins de la vie humaine étant déterminée par la nature, rien ne s'oppose à ce que l'homme ait naturellement une inclination droite et aussi un jugement droit à l'égard de ces fins. C'est ainsi que nous avons reconnu la règle des fins dans la raison naturelle.

Mais pour les moyens, c'est autre chose. Dans les choses humaines les moyens ne sont pas déterminés comme les fins, mais ils diffèrent et sont multiples, suivant la différence des personnes et des affaires[1].

modo se habet, sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu scientiae ad dijudicandum de aliqua conclusione alicujus scientiae : quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere.

« Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte dijudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte dijudicet de bono humano secundum singula agenda.

« Et haec virtus dicitur prudentia. »

1. « Fines autem recti vitae humanae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium....

Telle est donc la raison inéluctable pour laquelle la nature ne peut être la règle de la moralité : La nature et les facultés naturelles sont déterminées à une seule fin. La volonté, faculté rationnelle, est, de soi, indéterminée. C'est dans la raison, et la raison discursive, qu'elle trouvera la règle de son activité[1].

Et encore : « L'inclination naturelle dans les êtres dénués de raison agit sans recourir à l'élection : aussi cette inclination ne requiert pas la raison. Mais l'inclination de la vertu morale produit l'élection; c'est pourquoi la raison a besoin d'être perfectionnée par une vertu intellectuelle : la prudence[2]. »

Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. »

1. Cf. IIa IIae, q. 47, a. 15, ad 3 : « In brutis animalibus sunt determinatae viae perveniendi ad finem; unde videmus quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quae, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit. »

2. IIa IIae, q. 58, a. 4, ad 1m : « Inclinatio naturae in rebus carentibus ratione est absque electione, et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione, et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem. »

§ 9. — La prudence, règle des moyens.

La prudence a pour objet les moyens[1].

Les moyens se prenant par rapport à la fin, il y aura autant de prudences particulières qu'il y a de fins spéciales : prudence domestique, politique, militaire, commerciale, médicale, etc.

Mais la prudence tout court est unique. C'est qu'elle est ordonnée à une fin unique, la fin dernière[2].

La prudence a trois actes, qui sont : 1° la délibération ou la recherche des moyens; 2° le jugement sur ces divers moyens; 3° l'intimation du précepte. Car la prudence ne s'arrête pas à la considération; ce qui lui appartient en propre, c'est l'application à l'action, fin de la raison pratique. C'est le précepte qui applique à l'action les éléments qui ont fait l'objet de la délibération et du jugement.

Ce troisième acte étant le plus rapproché de la raison pratique est le principal.

1. IIa IIae, q. 47, a. 1, ad 2 : « Ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. »

2. IIa IIae, q. 47, a. 2, ad 1m : « Sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui ratiocinatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter. »

Nous en trouvons la preuve en ce qui différencie l'art et la prudence à ce point de vue. La perfection de l'art consiste dans le jugement, non dans le précepte. Car l'ouvrier qui volontairement commet une faute contre les règles de l'art est réputé meilleur que celui qui commet la même faute involontairement. Dans le premier cas, la faute ne nuit pas à la rectitude du jugement, et par conséquent à la perfection de l'art; dans le second cas, c'est le jugement qui se montre déficient et par conséquent l'art. Il en va tout autrement de la prudence. Celui qui pèche volontairement contre les règles de la prudence se montre plus imprudent que celui qui commet la même faute involontairement : c'est qu'il pèche dans l'exercice du précepte, qui est l'acte propre de la prudence.

Chacun de ces trois actes exige dans la raison pratique une disposition spéciale. La délibération, le jugement et le commandement sont trois actes bien différents et qui ne se trouvent pas nécessairement réunis dans le même homme. Certains qui ont une aptitude réelle pour la délibération, n'en ont presque pas pour le jugement ou pour le commandement[1].

1. IIa IIae, q. 51, a. 2 : « Actus rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis : ex alia

La délibération est réglée par l'*eubulia*. Deux vertus perfectionnent le jugement, ce sont la *synesis* et la *gnome*. La *synesis* juge suivant les règles communes. Ces règles communes suffiront dans les cas ordinaires, mais il y a des cas exceptionnels qui débordent les règles communes, il faut alors des règles plus élevées et c'est la *gnome* qui les fournit. L'*eubulia*, la *synesis* et la *gnome* sont trois vertus annexes à la prudence. La raison pratique que ces trois vertus ont bien disposée par rapport aux deux actes préliminaires de la prudence, pourra alors produire le troisième : le commandement; cet acte est le principal, aussi relève-t-il directement de la prudence.

Touchant les deux premiers actes la délibération et le jugement, D. Lottin estime qu'ils appartiennent à la raison spéculative, la raison pratique entrant en jeu seulement lorsqu'il s'agit du troisième acte, le commandement[1].

Tout d'abord, il semble étrange, que le raisonnement prudentiel, qui a son point de départ dans la syndérèse, c'est-à-dire dans la raison

enim efficitur homo bene consiliativus, et bene judicativus, et bene praeceptivus; quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. »

1. Dom Lottin, *Ann. de l'Instit. Supér. de philos.*, 1924, p. 368 : « S. Thomas dit explicitement que le jugement de conscience relève de la raison spéculative. »

pratique, l'abandonne immédiatement pour faire appel à la raison spéculative, à laquelle il demanderait la délibération et le jugement; et revienne ensuite à la raison pratique pour le troisième acte, le commandement.

S. Thomas enseigne que les trois actes relèvent de la raison pratique : « La *ratio agibilium* a trois actes : délibération, jugement, commandement[1]. » Or, la *ratio agibilium* est la raison pratique. Ces trois actes sont donc trois actes de la raison pratique. S. Thomas observe que les deux premiers se retrouvent dans l'une et l'autre raison. Mais la raison spéculative, opérant sur sa matière propre, s'arrête avec le jugement; la raison pratique ne s'arrête pas là, elle continue avec le troisième acte, le commandement. Ce troisième acte est le principal des actes de la raison pratique, cela ne veut pas dire que les deux autres appartiennent à la raison spéculative[2]. Rappelons-nous que la

1. IIª IIªᵉ, q. 47, a. 8 : « ... rationis agibilium cujus quidem sunt tres actus ». Cf *in VI Ethic.*, l. 9 : « Et haec quidem duo (invenire inquirendo et de inventis judicare) opera sunt rationis practicae... »

2. *De Virtut cardin.*, q. 1, a 1 : « Ex parte cognitionis practicae tria requiruntur. Quorum unum est consilium, secundum est judicium de consiliatis ; sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio et judicium. Sed quia intellectus practicus, praecipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ideo tertio ad rationem practicam pertinet praemeditari de agendis. » Voici maintenant

délibération et le jugement sont perfectionnés par l'*eubulia*, la *synesis* et la *gnome*, vertus de la raison pratique. Comprend-on des vertus de la raison pratique ordonnées à produire des actes de la raison spéculative?

Si la syndérèse a besoin d'être perfectionnée par la prudence, quelqu'un sera peut-être tenté d'en conclure que la prudence surpasse la syndérèse en noblesse et en dignité.

S. Thomas résout la question en faisant appel à l'analogie qu'il a mentionnée plusieurs fois entre l'intellect des principes et la science, d'une part, la syndérèse et la prudence d'autre part. Dans l'ordre spéculatif, l'intellect, nous le disions plus haut, a besoin d'être perfectionné par la science, néanmoins il la domine, car la

le texte où Dom Lottin a trouvé que « S. Thomas dit explicitement que le jugement de conscience relève de la raison spéculative ». C'est dans la Iª IIªº q. 57, a. 6 : « Circa agibilia humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et judicare... Sed tertius actus est proprie practici intellectus, in quantum est operativus. » Ici encore la traduction de Dom Lottin nous semble plutôt trahir le texte. S. Thomas n'a pas dit que les deux premiers actes sont des actes de l'intelligence spéculative, mais qu'ils ont des corrélatifs dans l'intelligence spéculative : primi duo *respondent* actibus intellectus speculativi ; tandis que le troisième acte, spécial à l'intelligence pratique, n'a rien d'analogue dans l'intelligence spéculative.

science dépend de l'intelligence, comme d'un habitus supérieur[1]. Il en est de même de la prudence par rapport à la syndérèse : « la prudence reçoit sa direction de la syndérèse, comme la science de l'intelligence[2]. »

§ 10. — La prudence et les vertus morales.

Les vertus morales perfectionnent la partie appétitive de l'homme, en réglant ses opérations conformément à la raison.

La prudence est une vertu intellectuelle, elle a son siège dans la raison pratique. Néanmoins S. Thomas lui donne place parmi les vertus morales, en raison de sa matière : les actes humains[3].

1. Ia IIae, q. 57, a. 2, ad 2 : « Hoc modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. » S. Thomas continue : « et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans et de principiis earumdem ».

2. IIa IIae, q. 17, a. 6, ad 3 : « Synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam. »

3. *In III Sent.* dist. 23, q. 1, a. 4, qcl. 2, ad 3 : « Prudentia media est inter morales et intellectuales. Est enim essentialiter intellectualis, cum sit habitus cognitivus et rationem perficiens. Sed est moralis quantum ad materiam, in quantum est directiva moralium virtutum, cum sit recta ratio agibilium, sicut dictum est. »

D'ailleurs prudence et vertus morales se tiennent étroitement unies.

La prudence comporte une double relation avec l'appétit droit : d'abord une relation d'effet à cause, puis une relation de cause à effet. Une relation d'effet à cause : pas de prudence sans l'appétit droit. Une relation de cause à effet : pas d'appétit droit sans prudence.

A première vue, on pourra être tenté de nous reprocher un cercle vicieux.

Aristote répond à cette objection en distinguant une double rectitude de l'appétit : la rectitude des fins et la rectitude des moyens.

La rectitude des fins est déterminée par la nature, et c'est de cette rectitude que nous parlons lorsque nous disons que la prudence dépend de la rectitude des fins. Quant à la rectitude des moyens, elle dépend de la prudence.

La rectitude des fins nous est notifiée par la syndérèse. Mais, entre la syndérèse, premier principe de l'activité morale, et l'action vertueuse, conclusion ultime, il reste une grande distance à parcourir et bien des embûches sont à redouter dans cette voie. Par exemple, la syndérèse nous dicte que nous devons désirer les biens de la table dans une juste mesure. Mais la convoitise intervient, elle montre l'attrait des mets et des vins, elle revient à la charge avec insistance, l'appétit fléchit, il n'est plus droit.

Sous l'influence de cette règle faussée, la raison émet un jugement qui n'est pas droit, ce n'est plus la prudence.

Pour obvier à cet inconvénient, l'appétit doit être non seulement éclairé, ce qui est le fait de la syndérèse, mais rectifié en lui-même. Cette rectification est l'œuvre des vertus morales[1].

Les vertus morales ne sont pas le produit de la nature, car la nature est déterminée à un seul objet. Elles proviennent en nous de la répétition des actes. Au début, la faculté, indéterminée, est quasi indifféremment inclinée vers le bien ou vers le mal. Mais lorsque nous produisons avec fréquence des actes conformes à la raison, la raison, telle une forme, s'imprime dans l'appétit et cette impression n'est pas autre chose que la vertu morale.

La vertu produit donc dans la faculté une détermination qui est comme une nouvelle nature, et sous cette influence l'homme tend au bien. C'est ce que voulait dire Aristote par cette formule à laquelle S. Thomas fait si souvent

1. Iª IIªᵉ, q. 58, a. 5 : « Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiae, ita ad hoc quod recte se habeat circa fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale judicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte judicat de fine virtutis. »

appel : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. »

Voici comment Cajétan expose cet adage : Supposons un homme sous le coup d'un mouvement passionnel qui le pousse à la vengeance. De ce fait, il résulte deux choses : 1° dans l'homme, une inclination à la vengeance ; 2° dans la vengeance elle-même une relation de convenance à cet appétit. Cette convenance n'existait pas dans l'homme paisible ; un changement s'est donc produit, non dans la vengeance elle-même, mais dans l'appétit. L'appétit ainsi disposé meut la raison, et il la meut dans le sens de son inclination. De même que le goût pénétré d'amertume trouve tout amer, de même l'appétit affecté soit en bien soit en mal, incline la raison dans son sens ; et une preuve que la décision dépend, non de la raison seule, mais de la raison sous l'influence de l'appétit, c'est que en dehors des incitations de l'appétit, la raison n'aurait pas décidé en ce sens.

Voilà comment, pour le bien agir, le jugement de la syndérèse ne suffit pas, il faut en outre une inclination de l'appétit dans le sens du bien de la raison. C'est cette inclination agissant comme une autre nature — nous l'appelons la vertu morale — qui rectifie l'appétit, de même que la syndérèse rectifie la raison.

C'est ainsi que la prudence dépend des vertus morales[1].

D'autre part, les vertus morales dépendent de la prudence[2].

La vertu est un habitus électif, elle préside à la rectitude du choix. Cette rectitude du choix requiert deux conditions : 1° la droiture dans l'intention de la fin, et c'est là l'œuvre de la vertu morale qui, nous venons de le voir, incline l'appétit vers le bien conforme à la raison; 2° la droiture dans l'acceptation des moyens, et cela ne peut être l'œuvre que de la raison qui délibère, qui juge et qui commande, toutes choses qui relèvent de la prudence.

Tels sont les principes sur lesquel S. Thomas appuie sa thèse sur la connexion des vertus : Pas de vertu sans prudence, pas de prudence sans vertu[3].

1. Ia IIae, q. 58, a. 5.
2. Ia IIae, q. 58, a. 4.
3. IIa IIae, q. 47, a. 13, ad 2 : « Prudentia importat ordinem ad appetitum rectum, — *tum* quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum; unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, — *tum* etiam quia prudentia est praeceptiva rectorum operum; quod non contingit nisi existente appetitu recto. »

Cajétan ne veut pas qu'on s'arrête là. Pour se faire une idée juste de la doctrine de S. Thomas, ce n'est pas une simple connexion de la vertu morale avec la vertu intellectuelle, c'est une véritable compénétration qu'il faut admettre de sorte que, pour définir la prudence, il ne suffira pas de dire qu'elle est la droite raison touchant les actes humains « recta ratio agibilium », il faut dire que c'est la droite raison obtenue et affermie par l'appétit droit de la fin particulière[1].

De ce que la prudence n'est pas une vertu purement intellectuelle, il résulte qu'elle ne se perd pas par l'oubli, comme les vertus intellectuelles qui consistent dans la seule connaissance. La prudence consiste principalement dans l'intimation du précepte qui est l'application de la connaissance à l'appétit et à l'action : elle ne peut donc se perdre par l'oubli, mais elle se corrompt par les passions[2].

§ 11. — Le syllogisme prudentiel.

Nous sommes, on le sait, dans le domaine de la raison pratique.

Dans ce champ de la raison pratique nous avons déjà reconnu la raison naturelle, règle

1. Cajetan, *in Iam IIae*, q. 58, a. 4.
2. IIa IIae, q. 47, a. 16.

des fins et la raison discursive, règle des moyens.

Cette raison discursive, S. Thomas l'appelle parfois la raison « qui syllogise[1] », la raison « qui délibère[2] », la raison « qui délibère et qui démontre[3] ».

Son nom l'indique, elle n'est pas intuitive comme la raison naturelle ; comme toute raison proprement dite, elle utilise le raisonnement, elle va du connu à l'inconnu.

Nous avons déjà signalé deux particularités du procédé discursif dans la raison pratique. En premier lieu, tandis que dans la raison spéculative, le raisonnement a pour point de départ un principe, dans la raison pratique, ce sont les fins qui jouent le rôle de principe. Ensuite, dans la raison spéculative, on parvient parfois à une conclusion universelle, parfois à une conclusion particulière et les lois du syllogisme diffèrent dans l'un et l'autre cas. La raison pratique aboutit à une action, c'est-à-dire à une conclusion non seulement particulière, mais individuelle : elle appliquera les lois du syllogisme en matière contingente et individuelle.

Avec ces données empruntées à S. Thomas,

1. *In III Ethic.*, l. 3 : « rationis syllogizantis ».

2. Ia IIae, q. 74, a. 6, ad 3 : « ratio deliberans ». Cf. q. 77, a. 8.

3. *De Virt.*, q. 1, a. 12, ad 19.

il nous sera facile de reconstruire le syllogisme prudentiel.

Tout raisonnement a son point de départ dans un des principes premiers fournis par l'intellect. En matière morale, ces principes nous sont communiqués par la syndérèse, qui nous dicte par exemple que « l'homme dans tous ses actes doit agir pour le bien de la raison[1] ».

Ces principes sont universels. Le raisonnement devant aboutir à une conclusion particulière, il nous faudra joindre à cette majeure universelle une mineure particulière[2] : « Or le bien de la raison dans ce cas particulier et concret, c'est la colère, c'est la force, c'est la tempérance à tel ou tel degré, avec telle ou telle modalité. »

Alors suit la conclusion non seulement spéculative, mais pratique; non seulement pratique, mais préceptive : « donc, voilà ce que je dois commander, choisir, rechercher[3] ».

Revenons sur chacune des propositions de ce syllogisme.

1. IIa IIae, q. 47, a. 6. « Finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. »

2. IIa IIae, q. 49, a. 2, ad 1 : « Ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quamdam ad particulare operabile ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. »

3. Cf. CAJET., *in Iam IIae*, q. 58, a. 5.

La majeure. Nous avons exposé plus haut, § 9, comment la syndérèse est la règle des fins. Nous n'ajouterons qu'un mot. La fin ne doit pas seulement être *connue* intellectuellement par la syndérèse, elle doit être *voulue* par l'acte de volonté qui s'appelle « intention[1] ».

C'est cette volition qui met en branle le raisonnement prudentiel dans la recherche et le choix des moyens.

La conclusion s'identifie avec la raison droite qui fera l'objet du paragraphe suivant.

C'est donc la mineure seule qui va retenir ici notre attention.

Remarquons tout d'abord une différence importante entre le syllogisme spéculatif et le syllogisme prudentiel. Dans le syllogisme spéculatif, la majeure inclut immédiatement la mineure. Il en va tout autrement dans le syllogisme prudentiel. Le principe donné par la syndérèse agit directement sur l'appétit pour y produire une tendance droite vers la fin. Et c'est de l'appétit rectifié sous l'influence de la fin que provient la vérité de la seconde prémisse qui est on ne peut plus particulière. On arrive ainsi à une conclusion conforme à la mineure : c'est le jugement concernant les moyens qui à son tour déclenchera l'élection [2].

1. Cf. sur l'intention, Ia IIae, q. 12.
2. Cajetan. In Iam IIae, q. 58, a. 5, n. 8.

Cette mineure particulière requiert dans la raison pratique des dispositions spéciales. S. Thomas en signale huit qui contribuent à faciliter l'action que la raison pratique exerce sur elle dans le syllogisme prudentiel[1].

1° La *mémoire*. La raison en matière contingente, se dirige, non par ce qui est vrai absolument, mais par ce qui se vérifie le plus souvent. Or, cela c'est l'objet de l'expérience, et l'expérience, c'est la résultante de plusieurs souvenirs.

2° L'*intelligence*. L'intelligence dont il est question ici ne se confond pas avec l'intellect des principes; elle s'en rapproche par une certaine analogie. L'intellect est intuitif; de même dans la vie pratique, nous voyons des hommes, qui mis en face d'une situation en saisissent immédiatement et comme par intuition le fort et le faible.

3° et 4° La *docilité* et la *sagacité*. L'acquisition de la vérité, dans l'ordre pratique comme dans l'ordre spéculatif, s'obtient de deux manières, tantôt par la voie d'invention, tantôt par l'enseignement d'un maître. Voilà pourquoi la docilité aux leçons du maître est nécessaire à la prudence, plus encore qu'à toute autre vertu intellectuelle. De même, dans la recherche

1. IIa IIae, q. 49.

de la vérité par voie d'invention, la sagacité sait toujours et sans hésitation trouver ce qui convient.

5° La *raison*, c'est-à-dire l'aptitude à raisonner en appliquant les principes généraux aux objets particuliers qui sont variables et incertains.

6° La *prévoyance* qui sait mesurer les rapports d'une chose future avec les dispositions à prendre actuellement en vue d'obtenir cette chose.

7° La *circonspection*. Il ne suffit pas de prévoir la substance de l'acte futur : il faut en outre être attentif aux circonstances qui peuvent revêtir l'acte au point de vue moral.

8° La *précaution*. Le mal se trouve souvent mêlé au bien dans les choses humaines ; la précaution nous apprendra à éviter ce qui est mal.

§ 12. — La raison droite.

S'il est un mot qui revient, on pourrait dire, à satiété, dans la morale de S. Thomas, c'est celui-ci : « La raison droite. » Et pour se faire une idée de l'importance de ce mot, nous devons nous rappeler que, presque toujours, la « raison » tout court signifie la raison droite : « La perfection de la vertu dépend de la raison...

C'est pourquoi la diversité des vertus provient de leur rapport avec la raison[1]. »

Or, « la règle des actes humains n'est pas une raison quelconque, mais la raison droite[2] ». Il peut en effet y avoir une raison droite et une raison non droite. S. Thomas dit une raison « erronée ». Mais seule la raison droite est règle de nos actes[3].

Et maintenant, si la raison ici signifie la forme substantielle de l'homme, conçoit-on une forme substantielle droite et une forme substantielle erronée? C'est inintelligible.

Nous commencerons par éliminer plusieurs conceptions fausses de la raison droite, puis nous exposerons son vrai concept.

I. Ce que n'est pas la raison droite. — Suarez pense que la raison droite signifie la conscience[4]. Lorsque nous aurons étudié la cons-

1. Iª IIªᵉ, q. 60, a. 5 : « Perfectio virtutis ex ratione dependet... Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem. »

2. *In II Sent.*, dist. 24, q. 3, a. 3, ad 3 : « Et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta. »

3. *In II Ethic.*, l. 7 : « Quia contingit rationem esse et rectam et erroneam, oportet virtutem secundum rationem rectam operari. »

4. Suarez, ad Iª IIªᵉ, tr. III, disp. 11 : « Supersunt explicandae duae regulae seu mensurae humanorum actuum, de quibus hoc loco D. Thomas disseruit : una est *ratio recta seu conscientia*; altera est divina voluntas seu lex aeterna. » Cf. Revue Thomiste, 1925, p. 159.

cience (§ 15), il nous sera facile de montrer la différence qui existe entre la raison droite et la conscience.

Le P. Elter abandonne Suarez sur ce point, mais il a trouvé plusieurs autres significations de la raison droite.

Tout d'abord, il nous assure que « dire que la règle de la moralité est la nature ou bien la droite raison, c'est tout un. Et quiconque veut établir une distinction quelconque, va contre la conception vraie des Scolastiques[1] ».

— Comment cela ? Sur quoi repose cette identification de la raison droite avec la nature ?

— Oh ! c'est bien simple. Tout d'abord, S. Thomas, parlant de la loi naturelle, emploie à un endroit le mot « apprehendat[2] ». Or les dialecticiens nous exposent les qualités de l'« appréhension ». De plus, d'après tous les Scolas-

1. Gregorianum, p. 346 : « Ratio itaque recta, in quantum est mensura honestatis, non differt a natura rationali, seu potius exigentiis ejus, quas intellectualiter exprimit. Hinc recte dicit Dom Lottin : « La loi naturelle n'est autre que la nature humaine s'exprimant rationnellement. » *Le Droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*, p. 85. « Sive igitur natura tanquam regula honestatis ponitur sive recta ratio idem intelligi debet. Qui inter unum et aliud quod ad id quod discrimen introducit, a genuino Scholasticorum conceptu recedere videtur. » Au sujet de la citation de Dom Lottin nous devons faire remarquer que « raison droite » et « loi naturelle » ne sont pas synonymes.

2. Ia IIae, q. 94, a. 2.

tiques, l'intelligence en acte est l'intelligible en acte ; par conséquent, lorsque la raison droite connaît la nature, raison droite et nature, c'est tout un. Et voilà pourquoi quiconque n'admet pas l'identité de la raison droite et de la nature, va contre la conception vraie des Scolastiques.

— Et d'abord nous répondons que, en logique, le mot « appréhension » s'emploie dans un sens technique. En dehors de là, il est généralement synonyme de connaissance. Et dans le cas présent, la raison droite étant la conclusion du syllogisme prudentiel, comme nous le dirons plus loin, on ne voit pas comment la conclusion d'un syllogisme rentre dans la sphère de la simple appréhension. Quant à l'axiome « intellectus in actu est intelligibile in actu », laissons-le à son ordre intentionnel dans la théorie de la connaissance et ne le transportons pas dans une matière étrangère. Enfin quand il serait vrai que l'identité en question se vérifie lorsque l'homme comprend la nature, que se passera-t-il lorsque l'homme comprend une chose autre que la nature? Comment la nature interviendra-t-elle, puisque c'est elle, nous dit-on, qui doit former la raison droite?

Ailleurs[1], le P. Elter nous dit que la raison

1. Gregorianum, p. 340 et 342.

droite signifie l'objet, car la mesure de l'acte, c'est l'objet et la raison est droite en tant qu'elle propose l'objet.

— Je ne vois pas bien le pourquoi de tout cela.

— Voici. Lorsque nous disons que la raison est la règle de la moralité, le mot « raison » ne signifie ni la puissance, ni l'acte, il signifie donc l'objet.

— Nous répondons que le mot « raison » signifie le produit de l'opération, c'est-à-dire le dictamen de la raison pratique[1]. Il est d'ailleurs manifeste que l'objet connu n'est pas le produit de l'acte de la connaissance.

En outre, nous l'avons vu plus haut, page 40, il n'est pas exact que l'objet soit la règle de la moralité.

Mais ce n'est pas tout. Le P. Elter gonflant la raison droite au risque de la faire éclater, y trouve encore bien d'autres choses. « La raison droite est la règle prochaine de la bonté morale de l'acte humain; mais en tant que par la raison droite on entend l'objet que la raison propose comme la mesure de l'acte; absolument de la même manière l'ordre essentiel des choses, la nature humaine raisonnable avec toutes ses relations, le rapport à la fin, tout cela peut être

1. Cf. page 8.

appelé règle prochaine du bien moral[1]. » — En vérité, je ne puis comprendre comment certains se donnent tant de peine pour faire entrer sous ce mot « raison » n'importe quoi pourvu que ce ne soit pas la raison elle-même.

Une simple question :

Cette règle prochaine dont le seul énoncé exige cinq lignes de la Revue, est-ce une règle unique ou une règle multiple? Si c'est une règle unique, je la crois bien compliquée et il ne semble pas que les avantages de réunir en une telle synthèse les éléments multiples que le P. Elter a cru trouver en S. Thomas compensent les inconvénients de cette règle si complexe. Si l'on dit que la régle est multiple, oh! alors, c'est bien plus grave. Le P. Elter connaît pour l'avoir cité ce texte de S. Thomas : « Une chose ne peut avoir plusieurs mesures prochaines[2]. » Le bimétallisme n'est pas plus de mise en morale qu'en finances. Et ici nous sommes loin du bimétallisme, nous voguons en plein polymétallisme[3].

1. Gregorianum, p. 357 : « Ratio recta est regula proxima bonitatis moralis actus humani, sed in quantum per rationem rectam intellegitur objectum, quod ratio tanquam mensuram actus proponit, eodem prorsus modo essentialis ordo rerum, natura humana rationalis cum omnibus relationibus suis et ordinatio ejus ad finem mensura proxima honestatis dici potest.

2. Ia IIae, q. 19, a. 4, ad 1 : « Unius rei non sunt plures mensurae proximae ».

3. Ajoutons ici un exemple de ces bavures dont nous

II. Ce qu'est la raison droite. — La raison droite est la conclusion du syllogisme prudentiel.

De cette notion découlent deux prérogatives de la raison droite.

En premier lieu, c'est le terme ultime du processus de la raison pratique dans la matière des actions humaines.

Les trois opérations qui constituent la prudence : délibération, jugement, commandement, se terminent dans le dernier de ces actes, le commandement qui est le principal. La raison droite est donc essentiellement un commandement.

Parfois, le travail de la raison pratique s'arrêtera au jugement, l'homme pour un motif quelconque, n'osant passer outre et prendre une décision. Dans ce cas, nous n'avons qu'une prudence tronquée qui n'est pas une prudence. Mais si la raison pratique, après le jugement ne s'arrête pas là et poursuit jusqu'au commandement, nous avons la prudence vraie, qui s'achève dans la raison droite.

C'est pourquoi la raison droite est l'acte ultime du processus de la raison pratique. Im-

avons parlé plus haut par lesquelles on défigure la langue de S. Thomas. Nous lisons dans La vie intellectuelle, février 1929, p. 208 : « Dans la mesure où l'enseignement de l'Eglise interprète et défend la *recta ratio*, l'ordre rationnel de la nature... » Quelle définition ! La *recta ratio*, signifiant l'ordre rationnel de la nature.

médiatement après vient l'élection qui n'est plus un acte de la raison, mais de la volonté.

En second lieu, la raison droite étant le produit de la prudence, vertu intellectuelle, participera aux propriétés des vertus intellectuelles.

Les vertus intellectuelles nous donnent la certitude et la vérité. Un habitus qui aboutirait à l'incertitude ou à la possibilité d'errer ne mériterait pas le nom de vertu. Nous devrons donc retrouver dans la raison droite et la certitude et la vérité, mais elles s'y retrouvent à la façon des vertus de la raison pratique en matière contingente.

S. Thomas nous enseigne que toute matière n'est pas susceptible de la même certitude[1]. Le métaphysicien arrivera à une certitude métaphysique, le moraliste à une certitude morale. Cette certitude morale est sujette à de multiples variations même dans les considérations générales ; à plus forte raison lorsqu'on descend aux conclusions particulières[2]. Et S. Thomas

1. *In I Ethic.*, l. 3 : « Certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus quibus de aliqua re ratiocinamur. »

2. *In II Ethic.*, l. 2 : « Sermones sunt inquirendi secundum conditionem materiae, ut dictum est. Videmus autem quod ea quae sunt in operationibus moralibus, et alia quae sunt ad hoc utilia, scilicet bona exteriora non habent in seipsis aliquid stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et

conclut : « Dans les actes humains à cause de la contingence et de la variabilité de leurs objets, on ne peut avoir une certitude démonstrative. C'est pourquoi il suffit de la certitude probable laquelle atteint la vérité dans la plupart des cas, bien qu'il lui arrive parfois de tomber à faux [1]. »

La vérité de la raison pratique diffère également de celle de la raison spéculative. La prudence, nous avons dit, est connaissance et direction. L'acte de la connaissance est commun à l'une et l'autre raison, mais l'acte de la direction est le propre de la raison pratique. C'est pourquoi la vérité de la connaissance consiste dans la conformité à la chose connue ; mais la vérité de la direction consiste dans la confor-

variabilia, sicut etiam accidit in operibus medicinalibus quae sunt circa sana, quia ipsa dispositio corporis sanandi et res quae assumuntur ad sanandum multipliciter variantur. Et cum sermo moralium etiam in universalibus sit incertus et variabilis, adhuc magis incertus est, si quis velit ulterius descendere tradendo doctrinam de singulis in speciali. Hoc enim non cadit neque sub arte neque sub aliqua narratione, quia causae singularium operabilium variantur infinitis modis, unde judicium de singulis relinquitur prudentiae uniuscujusque. »

1. IIa IIae, q. 70, a. 2 : « In actibus humanis... non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. »

mité au principe directif, c'est-à-dire à l'appétit droit[1]. » Aussi, alors même que l'événement ne correspondrait pas à la fin, la vérité ne ferait pas défaut à la prudence, parce que son précepte correspond à la raison et à l'appétit droit[2].

§ 13. — La genèse du mal moral.

Lorsque le discursus de la raison pratique a fidèlement suivi les lois de la prudence, il parvient à la raison droite. Mais si une déviation quelconque s'est produite dans les opérations préliminaires au jugement final, au lieu

1. Cajet., *in Iª IIªᵉ*, q. 57, a. 6 : « Quia intellectus practicus convenit cum speculativo in actu cognitionis et differt in actu directionis, differentia practici a speculativo non penes cognoscere, sed penes dirigere attenditur. Ideo veritas intellectus speculativi consistit in cognoscere, veritas autem intellectus practici in dirigere ; et sic veritas intellectus speculativi consistit in hoc quod cognoscere adaequatur principio directivo ; ut autem habetur 9 *Met.*, principium determinativum ac per hoc directivum artis ad operandum est appetitus. Cum igitur unumquodque ita se habeat ad veritatem sicut ad entitatem, directionis actus propius intellectui practico et quoad esse et quoad veritatem pendet ab appetitu. »

2. Cajet., *in IIª IIªᵉ*, q. 47, a. 3 : « Talis certitudo semper adest prudentiae etiam respectu singularium absentium et futurorum : quoniam prudens praecipiens sic agendum pro republica, quamvis non eveniat intentus finis, aut impediatur actio, habet tamen actum praecepti, verissimum, optimum et certum, utpote consonum rationi et appetitu rectis. »

de la raison droite, nous avons le mal moral, le péché.

Le mal moral a son siège propre dans la volonté[1], mais la raison et la partie sensitive revendiquent une part dans sa genèse.

D'abord, l'appétit sensible. L'appétit sensible ne peut agir immédiatement sur la volonté, dont l'objet propre est le bien présenté par la raison; mais il agit indirectement en tant qu'il excite l'imagination et les passions, lesquelles influent sur la raison. Nous avons exposé plus haut comment la prudence ne peut exister sans les vertus morales qui ont pour objet de rectifier les passions.

Puis, la raison. Le péché se rencontre dans la raison de deux manières[2]. La raison peut être en effet considérée à deux points de vue. En premier lieu, elle est faculté de connaissance : son objet et son bien, c'est le vrai; son mal, c'est le faux. Lorsqu'elle adhère à ce qui est faux, son acte est mauvais, il aboutit à l'erreur. En second lieu, elle est faculté directrice [3] de l'activité humaine.

On a discuté récemment sur le péché d'*er-*

1. Iª IIªᵉ, q. 74, a. 1. Cf. *De Malo*, q. 1, a. 5 : « Malum culpae est malum in actu voluntatis. »

2 Iª IIªᵉ, q. 74, a. 5 et 6.

3. Iª IIªᵉ, q. 77, a. 3 : « Ratio enim est vis regitiva partium animae. »

reur [1]. Laissant de côté, cette question, nous nous arrêterons à la seconde considération, qui est l'objet propre de notre étude.

S. Thomas recherchant comment le mal moral peut se glisser dans l'activité créée fait cette remarque : « L'appétit sensible suit la connaissance sensible, la volonté suit la connaissance intellectuelle. Dans l'un et l'autre cas, le mal provient, non de ce que l'appétit est en désaccord avec la connaissance, mais de ce que la connaissance est en désaccord avec une règle supérieure : ainsi dans l'homme il y a deux connaissances, et l'une et l'autre doivent être dirigées par une règle supérieure : la connaissance sensible par *la raison*, la connaissance rationnelle par la sagesse ou la loi divine. Il y a donc deux manières pour le mal de pénétrer dans la trame de l'activité humaine. La première, lorsque la connaissance sensible ne suit pas LA RÈGLE DE LA RAISON, et c'est en ce sens que Denys dit que le mal de l'homme consiste à être contraire à la raison. La deuxième, lorsque la connaissance rationnelle ne suit pas la direction de la sagesse et de la loi de Dieu, et en ce sens S. Ambroise dit que le péché est une transgression de la loi divine[2]. »

1. ROLAND-GOSSELIN, *Revue de philosophie*, 1928, page 466.

2. *De Malo*, q. 16, a. 2 : « Sciendum est ergo quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quaedam in appetibile.

Il est manifeste que la raison dont il est question dans ce passage ne signifie pas la nature humaine.

Le péché est le résultat d'une déficience de la raison, directrice des actes humains. Voyons comment cette déficience se produit dans l'application de l'une et de l'autre règle.

Considérons d'abord l'application de la règle de la raison. A ce point de vue, il y a péché de la raison, lorsque celle-ci commande les mouvement déréglés des puissances inférieures ou encore lorsque, après la délibération, elle ne les réfrène pas[1].

Et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita et appetitus sensitivus vel rationalis sive intellectivus sequitur formam apprehensam : non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum ex appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur, sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio hujus appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula..... In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda : nam cognitio sensitiva debet dirigi *per rationem*, et cognitio *rationis* per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehensio sensitiva NON REGULATUR SECUNDUM RATIONEM, et secundum hoc Dionysius dicit quod malum hominis est *praeter rationem* esse. Alio modo quia *ratio humana* est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam; et secundum hoc Ambrosius dicit quod peccatum est transgressio legis divinae. »

1. Iª IIªᵉ, q. 74, a. 5 : « Quando inordinatos actus infe-

Dans l'un et l'autre cas, la déficience de la raison est toujours péché, car il appartient à la puissance directrice de se garer de cette déviation par son acte propre[1].

Mais pour cela il faut que l'acte de la raison pratique se conforme à toutes les règles imposées par la logique.

Dans tout syllogisme la vérité jaillit du contact des deux prémisses vraies. Parfois néanmoins, on arrive à une conclusion vraie par un syllogisme faux[2], et alors se vérifie l'axiome : « Malum ex quocumque defectu. » Il n'est

riorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet. »

1. *Ibid.*, ad 1 : Defectus qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui occurrere potest per proprium actum. »

2. *In VI Eth.*, l. 8 : « Contingit in syllogisticis aliquando concludi veram conclusionem per falsum syllogismum. Et ita etiam in operabilibus contingit quandoque pervenire ad bonum finem per aliquod malum. Et hoc est quod dicit quod contingit aliquando sortiri bonum finem, quasi falso syllogismo, ita scilicet quod aliquis consiliando perveniat ad id quod oportet facere, sed non per quod oportet, puta cum aliquis furatur ut subveniat pauperi. Et hoc est ac si aliquis in syllogizando, ut veniat ad veram conclusionem, assumeret medium aliquem falsum terminum. Licet enim in intentione, finis sit sicut principium et medius terminus, tamen in via executionis, quam inquirit consiliator, finis se habet sicut conclusio, et id quod est ad finem sicut medius terminus. Manifestum est autem quod non dicitur recte syllogizare qui veram conclusionem per falsum medium concluderet. »

pas permis de voler pour faire l'aumône.

Une controverse célèbre divisa les philosophes de l'antiquité. On se demandait si le mal moral était compatible avec la connaissance du bien. Socrate répondait à la question par la négative : « La connaissance du bien exclut nécessairement le mal qui ne peut être que le produit de l'erreur. » Aristote intervint avec deux distinctions qui emportèrent l'approbation de S. Thomas. D'abord, il y a une connaissance universelle et une connaissance particulière. Je sais que tout vol est un mal : connaissance universelle; je ne sais pas que tel acte est un vol, connaissance particulière. De plus, il y a une connaissance habituelle et une connaissance actuelle. Un homme connaît d'une manière habituelle qu'on doit éviter les excès dans la boisson; mais, sous l'influence de la passion, il oublie de considérer cette règle, il ne voit que la délectation du vin qui l'entraîne au mal. Il n'est donc pas exact que toute science soit incompatible avec le mal moral et que tout péché soit nécessairement une erreur ou une ignorance.

L'erreur peut donc corrompre la délibération en une double manière : d'abord dans la connaissance de l'universel, ensuite dans la connaissance du particulier[1]. La connaissance de

1. *In VI Eth.*, l. 7 : « In consiliando autem dupliciter con-

l'universel est du rôle de la science morale, par exemple la fornication est mauvaise, le vol est interdit. Cette science de l'universel n'empêche pas que le jugement sur l'objet particulier ne soit corrompu. La prudence par contre doit émettre un jugement conforme au bien, dans la matière de l'action qui va suivre. Le jugement prudentiel se corrompt par le péché, c'est pourquoi, tant que persiste la prudence, l'homme ne pèche pas[1].

Il se peut donc que l'homme au moment de son péché ait une connaissance universelle et actuelle; mais dans le cas donné, sa connaissance particulière n'est pas actuelle, elle est habituelle et liée par la passion. Et alors dans le syllogisme pratique qui précède l'action, nous trouvons une majeure universelle vraie,

tingit peccare : uno modo circa universalem, alio modo circa particularem. »

1. *De virtut.*, q. 1, a. 6, ad 1 : « Prudentia plus importat quam scientia practica. Nam ad scientiam practicam pertinet universale judicium de agendis, sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et hujusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit judicium rationis intercipi, ut non recte dijudicet : et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte judicare de singulis agibilibus, prout sunt nunc agenda : quod quidem judicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo, prudentia manente, homo non peccat. Unde ipsa non parum, sed multum confert ad virtutem, imo ipsam virtutem causat. »

une mineure particulière faussée par la passion. La conclusion est erronée, elle conduit au péché[1].

S. Thomas ajoute que ce syllogisme est manifestement défectueux, parce qu'il se compose de quatre propositions. Le syllogisme prudentiel correct, tel que nous l'avons exposé, n'a que trois propositions. L'homme qui a la vertu de

1. *In II Sent.*, dist. 21, q. 3, a. 3 : « Contingit peccantem esse scientem in universali et in actu; in particulari autem non contingit esse scientem in actu, sed in habitu tantum ligato passione vel irae, vel concupiscentiae, ne ratio in rectam electionem prorumpat, sed motum passionis sequatur; etsi etiam ore quis passioni subditus, ea quae secundum rectam rationem sunt, proferat in particulari, non tamen mente id tenet; sicut ebrius sapientum verba potest ore proferre, quae intellectu non capit. Et ideo, cum ratio in operandis quodammodo syllogizet, invenitur judicium rationis rectum in majori propositione quae universalis est: in minori autem propositione, quae particularis est, admiscetur passio quae circa particulare viget. Unde sequitur corruptio rationis in conclusione electionis, verbi gratia, sicut si dicatur *Nulla fornicatio est committenda*, in hoc judicium rationis perfectum est. Item, proponatur alia *Omnis fornicatio est delectabilis*. Sub quibus duabus assumatur una particularis, haec scilicet *Accedere ad hanc mulierem est fornicatio*. Si ratio sit fortis, ut nec etiam in particulari passione vincatur, inducet conclusionem negativam, eligens fornicationem non committere. Si autem passione vincatur, eliciet conclusionem affirmativam, eligens in fornicatione delectari. Et sic sumitur hic esse peccatum in ratione, quando scilicet post rationis deliberationem, eo quod ratio in particulari corrumpitur per passionem, sequitur prava electio. »

tempérance argumente ainsi : *Aucune fornication n'est permise; or, cet acte est une fornication; donc, il n'est pas permis*. Ce syllogisme est parfaitement correct. Mais l'homme, qui au lieu de la vertu de tempérance, n'a que la disposition imparfaite que l'on appelle la continence, commence son raisonnement avec deux propositions : L'une, le jugement de la raison : *Il faut éviter le péché;* l'autre, le mouvement de la passion : *Il faut poursuivre tout ce qui est délectable*. Lorsque le jugement de la raison est énergique, elle continue : *Or, cet acte est un péché, donc il faut le fuir*. Mais lorsque le mouvement de la passion est prédominant, la raison continue le raisonnement commencé dans la seconde proposition : *Il faut poursuivre tout ce qui est délectable;* la mineure sera : *Or, cet acte est délectable, donc il faut le poursuivre* et c'est ainsi que le continent et l'incontinent raisonnent avec un syllogisme de quatre propositions[1]. »

1. *De Malo*, q. 3, a. 9, ad 7 : « Necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum judicium rationis, unde utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens *Nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendum*... sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur : secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum; sed in conti-

§ 14. — D'un hiatus signalé par le P. Elter.

Le P. Elter ne discute pas la question des fins et des moyens. Il nous a bien conduits jusqu'à l'entrée, mais il n'en a pas franchi le seuil. Cette question l'intéressait peu. Ce qui le préoccupe, c'est un hiatus qu'il a découvert entre les deux règles de S. Thomas, la raison divine et la raison humaine.

La loi éternelle, S. Thomas le reconnaît lui-même, du moment qu'elle repose dans les secrets de l'intelligence divine, nous est inconnue. Comment la raison humaine pourra-t-elle se régler sur une règle inconnue? Il y a donc là un hiatus manifeste entre les deux règles de S. Thomas, et pour le combler, nous n'avons rien d'autre que la nature.

nente vincit judicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat *Nullum peccatum est faciendum*, et hoc secundum judicium rationis; secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde ejus quod *omne delectabile est prosequendum;* sed quia judicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo *hoc est peccatum, ergo non est faciendum*. Incontinens vero in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo *Hoc est delectabile, ergo est prosequendum*, et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod, licet sciat in universali, non tamen scit in particulari, quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam. »

Le P. Elter poursuit sa démonstration par étapes successives. Suivons-le pas à pas.

1° S. Thomas parlant des deux règles : raison divine et raison humaine, n'entend pas nier la possibilité d'une troisième règle qui soit intermédiaire entre les deux autres[1]. — *Réponse.* S. Thomas n'en parle pas du tout. Par conséquent, si le P. Elter affirme la possibilité de cette troisième règle, c'est à ses risques et périls, S. Thomas n'y est pour rien. J'ajouterai que si S. Thomas avait écrit une seule fois le texte cité au début de ce travail, l'argument du P. Elter pourrait peut-être avoir une apparence de valeur. Mais ce n'est pas une seule fois et accidentellement que S. Thomas a parlé des deux règles de la moralité. J'ai sous les yeux plus de vingt passages où ces deux règles sont mentionnées[2]. On dirait une formule stéréotypée. De ce fait, la possibilité même d'une troisième règle à intercaler entre les deux autres est notablement diminuée.

2° S. Thomas enseigne que la même chose ne peut avoir plusieurs règles prochaines, mais elle peut avoir plusieurs règles qui se subordonnent l'une à l'autre, et c'est ce qui se vérifie dans notre cas[3]. — *Réponse*. Parfaitement. S. Thomas

1. Gregorianum, 1927, p. 343.
2. Cf. page 5, note 2.
3. Gregorianum, *Ibid.*

a écrit cela à propos de la loi éternelle. Appliquer ce texte à la nature humaine, ne peut se faire que dans un sens accommodatice.

3° S. Thomas enseigne que la raison humaine ne perçoit pas la loi éternelle immédiatement en elle-même; mais « in quantum in essentiali ordine rerum, vel potius in natura humana rationali cum omnibus relationibus ex illa pullulantibus resplendet[1] ». Et à l'appui de son texte l'auteur cite Iª IIªᵉ, q. 93, a. 2. — *Réponse.* J'ai lu et relu le dit article et je n'y ai rien trouvé de semblable, ni l'ordre essentiel des choses, ni la nature humaine raisonnable, ni toutes les relations qui pullulent dans cette nature. Peut-être doit-on attribuer la citation erronée à une faute d'imprimerie, mais je n'ai pas souvenance d'avoir jamais rencontré ni ce texte ni quelque chose d'approchant.

4° S. Thomas parle d'une « irradiation » de la raison divine dans la raison humaine, et cette irradiation, c'est la nature de l'homme[2]. — *Réponse.* Nullement. Cette irradiation, c'est la raison elle-même. S. Thomas dit : « Toute créature raisonnable connaît la loi éternelle par une certaine irradiation plus ou moins grande[3], car

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. Cette « irradiation plus ou moins grande » ne peut signifier la nature humaine qui est égale dans tous les hommes.

toute connaissance de la vérité est une certaine irradiation et participation de la loi éternelle qui est la vérité immuable. Cette vérité tous la connaissent d'une certaine manière, au moins quant aux principes communs de la loi naturelle. Quant aux autres préceptes, les hommes participent les uns plus, les autres moins, à la connaissance de la vérité, et c'est en ce sens qu'ils connaissent plus ou moins la loi éternelle[1]... » Un peu plus haut, S. Thomas nous avait donné les mêmes enseignements : « La lumière de la raison naturelle qui nous fait discerner le bien et le mal (et c'est là le fait de la loi naturelle), n'est pas autre chose que l'impression de la lumière divine en nous. D'où il est manifeste que la loi naturelle n'est pas autre chose que la participation à la loi éternelle dans la créature raisonnable[2]. » Déjà dans

1. Iª IIªᵉ, q. 93, a. 2 : « Omnis creatura rationalis ipsam (legem aeternam) cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam. »

2. Iª IIªᵉ, q. 91, a. 2 : « ..... quasi lumen rationis naturalis quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio

la q. 19, a. 4, S. Thomas répondant à la question même qui arrête le P. Elter, disait : « Bien que la loi éternelle nous soit inconnue en tant qu'elle repose dans les secrets de l'intelligence divine, elle nous est connue d'une certaine manière, ou par la raison naturelle qui en dérive comme son image propre, ou par une révélation surajoutée[1]. »

Le hiatus que redoutait le P. Elter est donc inexistant. La loi éternelle s'irradie dans nos intelligences par le moyen de la raison naturelle. Celle-ci (syndérèse, loi naturelle) nous transmet les fins des vertus, qui sont les fins naturelles, et la raison discursive, la prudence, par le moyen du syllogisme prudentiel, met en contact la fin naturelle (majeure universelle) avec les moyens (mineure individuelle) et nous arrivons ainsi à la conclusion, le dictamen de la raison droite.

luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. »

1. Ia IIae, q. 19, a. 4, ad 3 : « Licet lex aeterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliquam revelationem superadditam. » A la suite de S. Thomas, nous avons cité deux fois, page 15 et page 152, le texte du Psaume IV. A remarquer que dans le second cas, S. Thomas l'applique à la raison naturelle, dans le premier cas à la raison discursive.

Le P. Elter insistera peut-être et trouvera que le hiatus subsiste dans la mineure particulière qui doit se rattacher à la majeure universelle. — S. Thomas n'a jamais éprouvé cette difficulté. « Il est manifeste, dit-il, que les actes humains se peuvent régler et d'après la règle de la raison humaine qui se prend conformément aux choses créées que l'homme connaît naturellement et en outre d'après la règle de la loi divine[1]. »

S. Thomas parle, ici comme toujours, de la règle de la raison, jamais de la règle de la nature. Rappelons l'opposition établie plus haut entre la nature, principe de l'ordre physique et la raison, principe de l'ordre moral. S. Thomas dit encore à ce sujet : « La raison implique deux choses, car premièrement elle est nature de l'homme, deuxièmement elle est raison. En tant que raison, elle a un mode de causalité supérieur à la causalité de la nature. Et c'est ainsi que la raison est le principe de l'ordre moral[2]. »

1. Iª IIªᵉ, q. 71, a. 7 : « Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit, et ulterius ex regula legis divinae. » Dans ce passage, la connaissance naturelle s'oppose non pas à la connaissance discursive, mais, le contexte l'indique, à la connaissance surnaturelle.

2. *In III Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 2, qcl. 1, ad 2 : « Ratio et est natura hominis et est ratio. Unde ex hoc quod est ratio,

La raison est nature de l'homme et elle est quelque chose de plus que la nature. Elle est nature, voilà pourquoi, en certaines matières, on peut parler d'actes conformes ou non à la nature [1]. Mais elle est raison, et c'est à ce titre qu'elle domine l'ordre moral. Aussi S. Thomas ne parle jamais de la règle de la nature, il parle toujours de la règle de la raison. Si l'on disait la règle de la nature, on aurait une règle incomplète laissant de côté, ce en quoi la raison déborde la nature; mais en disant la règle de la raison, on a une règle complète qui comprend et la part de la nature et la part de la raison.

§ 15. — La conscience, règle de la moralité subjective.

Nous arrivons au dernier échelon de cette série ininterrompue qui partant de la loi éternelle située en Dieu, et passant par la loi naturelle ou la syndérèse, rejoint l'action humaine en elle-même : c'est la conscience.

Il s'agit ici de la conscience morale, non de la conscience psychologique.

La conscience, d'après S. Thomas, est un acte,

addit aliquem modum causandi supra modum quo aliquid ex altero causatur naturaliter. Et secundum hunc modum ratio est principium virtutum. »

1. *Cont. Gent.*, l. 3, c. 129.

non une faculté ou un habitus, mais souvent ce mot désigne le dictamen de la conscience[1].

I. MORALITÉ OBJECTIVE ET SUBJECTIVE. — La moralité objective est celle qui appartient à l'acte en lui-même : Le mensonge est un péché. Mais il peut arriver que la raison s'égare dans ses déductions et arrive à cette conclusion que, dans tel cas particulier, en raison de circonstances spéciales, l'homme se croira obligé de mentir pour obtenir un bien de haute valeur.

Ce jugement de la conscience, contraire à la moralité objective, constitue la moralité subjective. Aussi disons-nous que la conscience est la règle de la moralité subjective.

II. CONSCIENCE DROITE ET CONSCIENCE ERRONÉE. — Il y a donc une conscience droite, qui est conforme à la raison droite, et une conscience erronée qui s'en éloigne.

A l'époque de S. Thomas, le traité de la conscience se réduisait à ces deux questions : Est-ce que la conscience erronée oblige? Est-ce que la conscience erronée excuse[2] ?

1re question. Est-ce que la conscience erronée oblige, ou, en d'autres termes, lorsque la cons-

1. I. q. 79, a. 13, ad 1 : Conscientia « est quoddam mentis dictamen ».

2. Ia IIae, q. 19, a. 5 et 6.

cience, par erreur, présente comme obligatoire un acte qui de soi ne l'est pas, l'homme sera-t-il tenu de suivre le dictamen de la conscience? Oui, parce que l'omission de cet acte cru obligatoire est présentée comme un mal, l'agent en la voulant veut donc une chose mauvaise, non pas mauvaise en soi, mais mauvaise parce que présentée comme défendue par la loi de Dieu.

2e question. Est-ce que la conscience erronée excuse? ou, en d'autres termes, lorsque la conscience, par erreur, présente comme non obligatoire un acte qui, de soi, est obligatoire, l'homme sera-t-il, du fait de sa conscience erronée, dispensé de l'obligation de la loi? S. Thomas répond que la question doit se résoudre conformément aux principes qui régissent l'ignorance. L'ignorance invincible supprime le volontaire, l'ignorance vincible, non.

Certains seront peut-être surpris de nous voir attribuer même à la conscience erronée la force d'obliger. Nous lui reconnaissons la qualité de règle, et nous admettons que cette règle est faillible.

La conscience est règle en un certain sens. On l'a comparée au héraut d'armes qui transmet les ordres du prince, les sujets doivent à l'envoyé obéissance comme au prince lui-même. Si l'envoyé est prévaricateur et infidèle dans l'accom-

plissement de sa mission, les sujets non prévenus de l'erreur sont également tenus d'obéir. Il en est de même de la conscience erronée : « Lorsque la conscience erronée propose quelque chose comme le précepte de Dieu, mépriser le dictamen de la raison et mépriser le précepte de Dieu, c'est tout un[1]. » S. Thomas ne trouve à cela aucun inconvénient. De même que le prince n'est pas responsable de l'infidélité de son envoyé, de même la sagesse divine n'est pas responsable de l'erreur de transmission qui se produit dans le cas de conscience erronée. Il s'agit là d'un jugement qui intéresse un individu dans un cas particulier. Cet individu, avant d'agir, a pris, comme il devait le faire, le jugement de sa conscience; il a cru trouver la loi de Dieu où elle n'était pas, cela provient de la défectibilité humaine, Dieu n'est pas en cause. Il en serait autrement si la règle objective de la moralité était faillible. L'erreur remonterait jusqu'à Dieu. Voilà pourquoi au-dessus de la règle faillible de la conscience, nous avons besoin d'une règle infaillible, c'est la « raison droite » de S. Thomas.

III. Conscience et raison droite. — C'est donc par une erreur manifeste que Suarez a cru pouvoir

1. Iª IIªᵉ, q. 19, a. 5, ad 2 : « Quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis et Dei praeceptum. »

identifier la raison droite et la conscience[1]. Il y a une conscience erronée, il ne peut y avoir une raison droite erronée. De plus, la raison droite est l'acte ultime du processus de la raison dans le jugement prudentiel ; après le dictamen de la raison droite, vient l'élection acte de la volonté. Le dictamen de la conscience ne met pas terme à la délibération, la raison pourra continuer à raisonner pour savoir si elle suivra ou ne suivra pas les données de la conscience[2].

IV. Conscience certaine et conscience probable. — Aujourd'hui le traité de la Conscience a pris une extension démesurée par suite de la question du Probabilisme.

C'est un principe absolu en morale que nul ne peut agir avec une conscience douteuse. Nous devons laisser de côté les champignons dont nous ne sommes pas absolument sûrs : c'est une loi absolue de la prudence. Il en est de même dans l'ordre moral : la prudence nous dicte que nous ne pouvons agir dans le doute si un acte est bon ou mauvais, permis ou défendu. Avant d'agir, l'homme devra déposer le doute, afin

1. Cf. page 182.

2. *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 4, ad 2 : « Tam conscientia quam electio conclusio quaedam est particularis vel agendi vel fugiendi. Sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva : quia tales sunt conclusiones in operativis. »

d'agir avec une conscience certaine. Souvent la certitude directe est impossible, alors la certitude indirecte suffira, mais toujours il faut éclaircir le doute avant d'agir.

La certitude est directe, lorsqu'elle s'obtient directement par des arguments propres à la matière en question; elle est indirecte, lorsqu'elle est le produit des principes réflexes. Les principes réflexes sont des règles de conduite qui nous aident à résoudre une difficulté pratique au moyen de principes généraux qui s'appliquent également à un certain nombre de cas. Exemples : Dans le doute, il faut juger d'après ce qui se passe communément; dans le doute, un fait ne se présume pas, il faut le prouver; dans le doute, la présomption est en faveur du supérieur, etc... Ces principes ne nous conduisent pas à une certitude directe, car ils n'éclairent pas directement la question discutée, mais ils nous donnent une certitude pratique indirecte, suffisante pour agir prudemment.

V. Probabilisme. — Les principes réflexes dont nous venons de parler sont un certain nombre et s'appliquent à des matières déterminées. Pressés par le besoin de la systématisation, certains Théologiens du XVI[e] siècle se demandèrent s'il n'y aurait pas moyen de simplifier et d'arriver à un principe unique qui fût

capable de produire la certitude indirecte en n'importe quelle matière. Telle fut l'origine de la controverse sur le Probabilisme.

Ce sont des bibliothèques entières qui ont été écrites sur la controverse du Probabilisme. Nous n'entrerons pas dans cette polémique. Nous ferons remarquer que cette thèse vit le jour vers 1570. Cette date est à retenir. Il en résulte que pendant plus de 1500 ans, personne ne connut ce principe qui, pour certains, est une lumière dans la nuit de la Théologie morale. Et pourtant, il y eut pendant ce long espace de temps des confesseurs saints et savants qui eurent à résoudre une infinité de cas douteux. Et ils le firent sans recourir au Probabilisme qui n'était pas encore né. Comment procédaient-ils donc ? Bien simplement, en suivant les règles de la prudence chrétienne. Le Probabilisme a changé tout cela, la prudence n'est plus nécessaire, *qui probabiliter agit, prudenter agit*. J'espère que les Probabilistes, nés d'hier, voudront bien ne pas faire trop grise mine à ceux qui laissant de côté le système inventé au XVIe siècle, préfèrent suivre la ligne de conduite des anciens Docteurs.

CHAPITRE V

LA PART DE LA NATURE

A la suite de S. Thomas, nous avons reconnu que la raison est la règle de la volonté.

Est-ce à dire que nous voulions dénier à la nature la juste part qui lui revient? — Nullement. Nous voulons rendre à César ce qui est à César. Nous reconnaissons la part de la nature. Cette part provient d'un double chef : d'abord parce que c'est la nature elle-même qui a constitué la raison règle de la moralité ; ensuite, parce que, dans les hommes comme dans tous les êtres, la nature est le fondement ultime sur lequel repose tout ce qui appartient aux diverses facultés.

§ 1. — Comment la raison est règle de par la constitution de la nature.

La nature a modelé les facultés appétitives,

chacune sur la faculté de connaissance qui lui correspond [1].

Les êtres inorganiques et le règne végétal, dénués de la faculté de connaître, sont pareillement privés de la faculté appétitive, principe de l'appétit élicite, ils ont seulement l'appétit naturel, qui suit la forme naturelle.

Les animaux ont la connaissance sensible qui connaît l'individuel; ils ont également l'appétit sensible et individuel.

Les créatures douées d'intelligence (les anges et les hommes) connaissent l'être universel; leur appétit, la volonté, a pour objet le bien universel et, comme conséquence, la liberté.

Une double différence sépare les hommes des anges à ce point de vue : d'abord, l'homme a un double principe de connaissance, les sens et la raison; il est donc doué d'un double appétit, l'appétit sensible qui se conforme à la connaissance sensible, la volonté qui suit la raison. L'ange, étant un pur esprit, ne possède pas l'appétit sensible.

De plus, la connaissance de l'ange est intuitive; d'un seul regard il atteint les principes et les conclusions. La connaissance de l'homme est

1. I, q. 83, a. 4 : « Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis. » I, q. 64, a. 2 : « Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensioni a qua movetur, sicut mobile motori. »

discursive; parti des principes, il chemine à travers des intermédiaires plus ou moins nombreux, pour arriver à la conclusion. Voilà pourquoi dans l'homme nous avons un amour naturel qui suit la connaissance naturelle de l'intelligence et un amour électif qui se proportionne à la connaissance discursive de la raison. Dans l'ange où la connaissance discursive fait défaut, il y a bien amour naturel et amour électif, mais cet amour électif ne procède pas des délibérations de la raison : il jaillit comme une acceptation subite du bien intellectuellement connu [1].

Et maintenant, ces données étant acquises, nous pouvons, à la suite de S. Thomas, creuser plus avant le principe énoncé plus haut, à savoir que la nature a modelé notre volonté sur notre raison et nous y trouverons comment la raison est vraiment règle de la volonté.

Le bien de toute chose consistant dans la conformité de cette chose avec sa règle [2], S. Thomas se demande comment on doit entendre cette conformité de la volonté avec sa règle, la raison. Il répond : « L'intelligence a deux actes : l'affirmation et la négation; l'affirmation par laquelle elle adhère à la vérité; la négation par laquelle

1. Cf. CAJET., *In Iam P.*, q. 60, a. 2.

2. *De Malo*, q. 1, a. 3 : « Bonum in regulato et in mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulae et mensurae. »

elle se sépare de l'erreur. Il en est de même dans la partie appétitive : il y a deux objets et deux mouvements. Les deux objets qui dans la raison étaient le vrai et le faux, sont dans l'appétit le bien et le mal. Les deux mouvements, qui étaient dans la raison, l'affirmation et la négation ; l'affirmation, adhésion à la vérité et la négation, rejet de l'erreur, sont dans l'appétit, la poursuite et la fuite, la poursuite du bien et la fuite du mal. Il y a donc conformité, lorsque l'appétit poursuit ce que la raison affirme être le bien, ou lorsqu'il fuit ce que la raison nie être le bien[1]. »

Et dans un autre endroit S. Thomas conclut : « C'est pourquoi tout mouvement de la volonté conforme à la raison droite est de soi un acte bon, et tout mouvement de la volonté conforme à la raison erronée est de soi mauvais et péché[2]. »

1. *In VI Ethic.*, l. 2 : « Intellectus enim in judicando habet duos actus, sc. affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionabiliter, scilicet prosecutio qua appetitus tendit in bonum et inhaeret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ei. Et secundum hoc intellectus et appetitus possunt conformari, in quantum id quod intellectus affirmat bonum, appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum appetitus fugit. » Cf. *De Malo*, q. 10, a. 1.

2. II[a] II[ae], q. 20, a. 1 : « Illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio et fuga ; et quod est in intellectu verum vel falsum, est in appetitu bonum et

Un exemple. La jalousie est-elle un péché ? La jalousie consiste dans la tristesse du bien d'autrui. Le bien d'autrui est chose bonne, il appelle donc un mouvement attractif (*prosecutio*). Mais la tristesse est un mouvement répulsif (*fuga*). Appliquer au bien un mouvement répulsif est un acte mauvais, voilà pourquoi la jalousie est un péché [1].

La jalousie peut se présenter sous une autre forme : la joie du mal d'autrui. Le mal d'autrui est un mal, il appelle donc un mouvement répulsif; la joie est un mouvement attractif. Aussi se réjouir du mal d'autrui est un acte mauvais.

Cette exposition nous aide à comprendre une terminologie employée au moyen âge, moins usitée aujourd'hui. S. Thomas, voulant exposer ce qu'il entend par l'acte bon *ex genere* nous dit que c'est l'acte « cadens super debitam materiam », tandis que l'acte mauvais *ex genere,* c'est l'acte « cadens super indebitam materiam [2] ».

malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. »

1. IIa IIae, q. 36, a. 2.

2. *Quodli.*, 4, a. 16 : « Ex genere quidem dicitur esse actus bonus ex eo quod cadit super debitam materiam; debita autem materia appetitus est bonum. Unde appetere quodcumque bonum est bonum ex genere. » Cf. *De Malo*, q. 2,

L'acte tombe sur une matière qui lui est due, lorsque le bien provoque un mouvement d'attraction et le mal un mouvement de répulsion. Dans le cas contraire, l'acte tombe sur une matière indue.

Et voilà, comment se vérifie la conformité de la volonté avec sa règle, la raison. L'acte de la volonté est bon lorsqu'il se conforme au « dictamen » de la raison droite. Dans le cas contraire, il sera mauvais et péché.

La raison, règle homogène. — On comprend maintenant comment se réalise ce mot « homogène » employé par S. Thomas : « La règle prochaine et *homogène* de la volonté, c'est la raison. » Que la raison soit la règle prochaine, c'est manifeste, car il n'y a pas d'intermédiaire entre la raison et la volonté. Mais cette règle prochaine est en même temps règle homogène [1]. Et en effet, lorsque nous considérons l'activité des deux puissances, raison et volonté, nous

a. 4, ad 5 : « Actus moralis recipit speciem ab objecto secundum quod comparatur ad rationem. Et ideo dicitur communiter quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere, et quod actus bonus ex genere est actus cadens super debitam materiam, sicut pascere esurientem ; actus autem malus ex genere est qui cadit super indebitam materiam, sicut subtrahere aliena : materia enim actus dicitur objectum ipsius. »

1. Ia IIae, q. 19, a. 4, ad 2 : « Mensura proxima est homogenea mensurato. »

retrouvons dans leur dynamisme la même disposition que nous avions constatée dans leur être. De même que l'être de la volonté se modelait sur l'être de la raison, qui lui servait de règle, ainsi dans l'exercice de leur activité, l'opération de la volonté est réglée par l'opération de la raison. Voilà comment la raison est une règle homogène. A cette règle homogène, S. Thomas oppose la loi divine qu'il appelle une règle transcendante. I^a II^{ae}, q. 17, a. 1 : « suprema et excedens »; *De virt.*, q. 5, a. 2 : « prima mensura transcendens ». Elle est transcendante, parce qu'elle déborde la règle de la raison et qu'elle doit la suppléer. Cf. I^a II^{ae}, q. 19, a. 4, cité p. 15.

On constate aussi par là combien sont peu fondées les craintes de ceux qui redoutent que le système de S. Thomas n'introduise une brisure entre l'ordre ontologique et l'ordre moral[1]. Loin d'introduire une brisure quelconque, nous établissons une continuité parfaite entre l'être et l'opération de la volonté.

§ 2. — La nature fondement de la raison.

Les droits de la nature proviennent en outre d'un autre chef : la nature est le fondement

1. P. Elter, *Gregorianum*, p. 348.

ultime de la raison, de toutes les facultés, de toutes les opérations de l'homme.

Mais ici, une distinction s'impose, que nous avons déjà signalée. Parmi les facultés qui découlent de la nature, il y a des facultés naturelles et des facultés rationnelles, et, dans l'un et l'autre cas, le dynamisme est tout à fait différent.

S. Thomas dit : « Entre la volonté et la nature (et par volonté il entend aussi la raison, qui est le principe du mode propre à l'activité volontaire), il y a opposition comme entre un genre de cause et un autre genre de cause. Certaines choses se font naturellement, et d'autres se font volontairement. Or le mode de causalité propre à la volonté qui est maîtresse de son acte, est tout autre que le mode de causalité de la nature qui est déterminée à une seule fin[1]. »

Cette distinction est d'une extrême importance : est naturel, ce qui provient de la nature immédiatement ou des inclinations naturelles ; par contre, ce qui provient de la raison n'est pas naturel dans ce sens, car la nature et la

1. Ia IIae, q. 10, a. 1, ad 1 : « Voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam. Quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie : est autem alius modus causandi proprius voluntati quae est domina sui actus praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. »

raison, nous l'avons vu, sont des principes irréductibles.

C'est à cette lumière que nous devons lire certains textes de S. Thomas qui ont frappé le P. Elter.

Il a lu dans S. Thomas que le bien moral est le bien propre de la nature humaine, que la vertu morale est une perfection de notre nature, que l'acte moralement bon est conforme à la nature humaine aussi bien qu'à la raison, et que l'acte mauvais est contraire et à la nature et à la raison. Il s'est taillé un facile succès en exposant à grand renfort de citations une thèse que personne ne songe à contester. Les Thomistes n'ont pas eu besoin d'attendre sa venue pour reconnaître la doctrine de S. Thomas sur ce point.

Le P. Elter a lu que le bien moral est le bien propre de la nature humaine, et non celui de la nature du bœuf. Et il a bien lu. Mais voici ce qu'il n'a pas lu : « Le bien de l'âme humaine est d'être *selon la raison*[1]. » « Le bien de l'homme doit se considérer par rapport à une règle, et cette règle est double : *la raison humaine* et la loi divine[2]. » « Il appartient à la vertu humaine de conserver dans les choses humaines *le bien*

1. IIª IIªᵉ, q. 47, a. 6 : « Bonum humanae animae est *secundum rationem* esse. »

2. Iª IIªᵉ, q. 63, a. 2 : « Oportet quod bonum hominis

de la raison, qui est le bien propre de l'homme[1]... S. Thomas a redit bien des fois ce texte si connu de l'Aréopagite, d'où il suit que la règle du bien moral, c'est la raison. Il n'a jamais dit que la règle du bien moral fût la nature.

Le P. Elter a lu que la vertu morale est une perfection de nos facultés et par conséquent de notre nature. Et il a bien lu. Mais voici ce qu'il n'a pas lu : « La perfection de la vertu dépend *de la raison*[2]... » « La vertu morale n'est pas autre chose qu'une conformité habituelle *à la raison*[3]. » « La vertu morale perfectionne la partie appétitive de l'âme en l'ordonnant vers *le bien de la raison*[4]. » « Le principe formel de la vertu, c'est *le bien de la raison*[5]. » « Ce qui est formel dans toutes les vertus, c'est l'*ordre même de la raison*[6]. » S. Thomas qui a dit que

secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex : scilicet *ratio humana* et lex divina. »

1. IIª IIªᵉ, q. 129, a. 3 : « Ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis *bonum rationis* servetur, quod est *proprium hominis bonum.* »

2. Iª IIªᵉ, q. 60, a. 5 : « Perfectio virtutis *ex ratione* dependet. »

3. Iª IIªᵉ, q. 56, a. 4 : « Virtus moralis nihil aliud est quam quaedam habitualis *conformitas ad rationem.* »

4. Iª IIªᵉ, q. 59, a. 4 : « Virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam *in bonum rationis.* »

5. Iª IIªᵉ, q. 61, a. 2 : « Principium formale virtutis est *rationis bonum.* »

6. Iª IIªᵉ, q. 67, a. 1 : « Formale in omnibus virtutibus est ipse *ordo rationis.* »

la vertu est une perfection de la nature, n'a jamais dit que la règle de cette perfection fût la nature, il l'a toujours dit de la raison.

Le P. Elter a lu que l'acte moralement bon est conforme et à la nature et à la raison, que l'acte moralement mauvais est contraire et à la nature et à la raison. Et il a bien lu. Mais où il a moins bien compris, c'est lorsqu'il a trouvé que S. Thomas a parlé indifféremment de la nature et de la raison sur ce point, de sorte qu'on puisse entendre le mot « raison » aussi bien dans le sens de nature que dans le sens de raison. Oh! non, S. Thomas sait trop bien ce que parler veut dire. Un exemple : Lorsqu'il veut prouver que l'acte bon convient à la nature, il ne dit pas, comme le P. Elter : Les actes des vertus conviennent à la nature, donc ils conviennent à la raison; mais bien le contraire : ils conviennent à la raison, donc ils conviennent à la nature : « Les actes des vertus conviennent à la nature humaine, *parce qu'ils sont selon la raison;* et les actes des vices, *étant contraires à la raison,* répugnent à la nature humaine [1]. » D'où l'on doit conclure que la convenance à la raison est connue avant la convenance à la nature.

1. Iª IIªᵉ, q. 54, a. 3 : « Actus virtutum naturae humanae conveniunt *eo quod sunt secundum rationem :* actus vero vitiorum, *cum sint contra rationem,* a natura humana discordant. »

Nombreux sont les passages où nous retrouvons ce raisonnement. Qu'il nous suffise de rapporter deux textes cités par le P. Elter[1].

S. Thomas se demande si le vice est contraire à la nature (I^{a} II^{ae}, q. 71, a. 2). Il répond : « Le vice est l'opposé de la vertu. Or, en toute chose la vertu consiste en une bonne disposition conforme à la nature, le vice sera donc une disposition contraire à la nature. » Nous sommes ici en présence d'une déclaration d'ordre universel. L'application spéciale à la matière qui nous occupe vient ensuite. S. Thomas continue : « Mais il faut considérer que le principe dans toute nature, c'est la forme, principe spécifique de la chose. Or, la forme, principe spécifique de l'homme, c'est l'âme raisonnable[2]. C'est pourquoi ce qui est contraire à la raison est à proprement parler contraire à la nature de l'homme en tant qu'homme, et ce qui est conforme à la raison est conforme à la nature de l'homme en tant qu'homme. Ainsi la vertu humaine qui fait l'homme bon et rend bonne son opération, est conforme à la nature de l'homme pour autant qu'elle est conforme à la raison, *in tantum est secundum naturam hominis in quantum convenit rationi;* le vice est contraire à la nature de

1. Gregorianum, p. 341.

2. D'après S. Thomas, la forme substantielle de l'homme est l'âme raisonnable, il ne dit pas la raison.

l'homme pour autant qu'il est contraire à l'ordre de la raison, *in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis*[1]. »

On nous objecte encore un texte du traité des Lois : « La loi naturelle comprend toutes les inclinations naturelles de l'homme. Or tout être a une inclination naturelle à agir conformément à sa forme. L'âme rationnelle étant la forme propre de l'homme, tout homme est naturellement incliné à agir *selon sa raison,* et c'est ce que l'on appelle agir selon la vertu. C'est pourquoi tous les actes des vertus appartiennent à la loi naturelle ; car *la propre raison* dicte naturellement à chacun l'obligation d'agir selon la vertu[2]. »

1. « Vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suae naturae..... Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, in quantum est homo ; quod autem est secundum rationem est secundum naturam hominis in quantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionys. dicit. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum et opus ipsius bonum reddit, *in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi ;* vitium autem *in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.* »

2. Iª IIªᵉ, q. 94, a. 3 : « Ad legem naturae pertinet omne

Nous retrouvons ici les deux raisons que nous avons rencontrées plus haut : La raison naturelle règle des fins : *Dictat naturaliter propria ratio* ; la raison discursive, ou la raison droite, règle des moyens : *ad hoc quod agat virtuose* « et agere secundum rationem, hoc est agere secundum virtutem. »

De ce qui précède nous retiendrons deux choses. La première : c'est que la nature a sa part dans le fondement de la règle de la moralité. La deuxième, c'est qu'elle n'est pas la règle prochaine, car la règle prochaine, c'est la raison, et il ne peut y avoir qu'une seule règle prochaine[1]. Il n'est donc pas surprenant que S. Thomas n'ait jamais parlé de la règle de la nature[2].

illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad, calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat *secundum rationem*. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali. Dictat enim hoc naturaliter unicuique *propria ratio* ut virtuose agat. »

1. Iª IIªᵉ, q. 19, a. 4, ad 1 : « Unius rei non sunt plures mensurae proximae. »

2. Une seule fois, j'ai rencontré le terme *regula naturalis* (Iª IIªᵉ, q. 75, a. 2, ad 3), mais ce terme signifie la règle que l'homme doit suivre de par sa nature : « quam homo secundum naturam suam debet attendere », et S. Thomas explique dans le corps de l'article qu'il s'agit de la règle de la raison :

§ 3. — Règle prochaine et règle fondamentale.

Outre la règle proprement dite, on peut donc admettre une règle que l'on appellera fondamentale.

La mesure des contenances est le litre. Mais le litre est en dépendance du mètre, et le mètre est en dépendance du méridien terrestre, dont il égale la quarante millionième partie. Le mètre et le méridien terrestre seront mesure fondamentale.

C'est en ce sens que nous disons que, si la raison est règle prochaine de la moralité, la nature peut être appelée règle fondamentale.

Le P. Elter me fait un grief de ce que, traitant de la règle prochaine (depuis le commencement en effet je n'ai fait autre chose que commenter la parole de S. Thomas « regula proxima est ratio »), je n'aie pas fait la part assez large à la règle fondamentale.

Je pourrais lui rendre la monnaie de sa pièce, puisque, traitant exclusivement de la règle fondamentale, il a fait une part bien mesquine à la règle prochaine.

« cum defectu debiti motivi, scilicet regulae rationis vel legis divinae. »

Nous dirons donc que la nature est le fondement de la règle ou, si l'on veut, la règle fondamentale.

S'il s'agissait d'une affaire purement personnelle, un juriste déclarerait peut-être la cause éteinte par compensation des griefs réciproques.

Mais nos personnes ne sont rien. Ce qui est en jeu, c'est la vérité, et je demande : Laquelle de ces deux règles est la plus importante?

Transportons-nous chez un marchand de vin en train de servir ses clients. Il tient en mains, une mesure, un litre. C'est la mesure prochaine. Irons-nous l'interpeller et lui dire : Mon ami, où est votre mètre? Vous semblez oublier que le mètre est la mesure fondamentale du litre. Non, la question ne se pose pas.

Il en est de même de la moralité. Nous cherchons la règle de la moralité, nous cherchons la règle prochaine, cette règle nous suffit.

Dira-t-on qu'il existe une différence entre le litre et la règle de la moralité? C'est que le litre comporte avec soi sa mesure fondamentale : il est égal au décimètre cube. Ce qu'on ne peut dire de la règle de la moralité.

Et pourquoi, s'il vous plaît, ne pourra-t-on dire que la règle prochaine de la moralité comporte avec soi sa règle fondamentale?

Qu'on veuille bien relire ce que nous avons dit au Chapitre précédent, du syllogisme prudentiel, on y trouvera comment tout le contenu de la nature a été déversé dans la raison droite par l'intermédiaire de la raison naturelle; or

la raison naturelle est à la raison droite ce que le mètre est au litre, et la nature est à la raison naturelle ce que le méridien terrestre est au mètre. Voilà pourquoi lorsque nous parlons de la règle ou de la mesure d'une chose, nous parlons toujours de la règle ou de la mesure prochaine, attendu que la règle fondamentale est incluse dans la règle prochaine et que celle-ci, règle homogène, est d'un usage infiniment plus commode.

Pour prouver que la nature est plus que la règle fondamentale de la moralité, on nous dit que la loi naturelle est l'expression rationnelle des inclinations de la nature. C'est l'enseignement même de S. Thomas : « La loi naturelle comprend toutes les inclinations naturelles de l'homme[1]. » Mais si la loi naturelle est loi au sens propre du mot, c'est parce qu'elle est rationnelle. « Les animaux, comme la créature raisonnable, participent à la raison éternelle à leur manière. Mais, comme la créature raisonnable y participe d'une manière intellectuelle et raisonnable, cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable s'appelle loi au sens propre du mot car la loi appartient à la raison; dans la créature privée de raison, on ne

1. Iª IIªᵉ, q. 94, a. 3 : « Ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. »

pourra l'appeler loi que par métaphore[1]. » Ce que S. Thomas dit ici de la créature irraisonnable nous devons l'appliquer aux inclinations naturelles de l'homme. Considérées en elles-mêmes avant l'expression de la raison, elles ne sont loi que par métaphore; c'est lorsqu'elles ont été exprimées rationnellement par la syndérèse qu'elles deviennent à proprement parler règle et loi.

Nous avons déjà dit plus haut que « raison naturelle » et « nature raisonnable » ne sont pas formules interchangeables. La raison, même naturelle, est raison; la nature, même raisonnable, est nature; et les propriétés de l'une et de l'autre ne sont pas identiques. C'est pourquoi nous disons que la raison naturelle est règle de la moralité et que les inclinations naturelles sont le fondement de cette règle. Et comme la loi naturelle comprend toutes les inclinations naturelles de l'homme, c'est tout le contenu de la nature qui, par l'intermédiaire de la syndérèse, a passé dans la raison droite.

1. Iª IIªᵉ, q. 91, a. 2, ad 3 : « Etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura, sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis; in creatura autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem. »

Peut-être devrons-nous chercher là l'explication de cette diversité qu'on aura certainement remarquée dans la terminologie des auteurs. S. Thomas dit toujours « regula, regula vel mensura », je ne me souviens pas d'avoir jamais rencontré le mot norma ». Le P. Elter intitule son article « Norma honestatis » et le mot « norma » revient couramment sous sa plume. Si l'on consulte un dictionnaire, les deux mots « regula » et « norma » pourront sembler synonymes; mais dans l'usage une nuance les sépare. Le mot « regula » a des contours plus précis; il désigne la règle au sens propre du mot, la règle qui détermine ce qui doit être; si l'on veut l'appliquer au fondement de la règle, il faut ajouter un mot et dire la « règle fondamentale ». Le mot « norma » a quelque chose de plus flou, il s'entend aussi bien du fondement de la règle que de la règle elle-même; aussi est-il plus en honneur chez certains néoscolastiques qui n'ont pas, au même degré que les anciens, horreur de l'équivoque.

Nous avons ajouté que la raison, règle prochaine est d'un usage infiniment plus commode que la nature.

Dom Lottin n'est pas de cet avis. Il nous dit : « Il suffira donc à l'homme de consulter sa nature pour connaître les exigences fondamen-

tales de la loi morale naturelle[1]. » Est-il vrai que l'homme ait besoin de consulter sa nature pour connaître la loi naturelle? Il ne semble pas, car la démonstration va toujours du plus connu au moins connu, et la nature est moins connue que la loi naturelle.

La nature demeure latente dans les profondeurs de l'être. Pour la reconnaître, nous devons la rechercher dans ses manifestations qui sont les puissances ou les inclinations naturelles. En effet, S. Thomas parlant de la règle du bien physique a bien attribué une fois ce rôle à la nature[2], mais généralement il parle de la vertu de la nature[3], des puissances naturelles[4], des inclinations naturelles[5], car c'est par ces intermédiaires que nous découvrons les manifestations de la nature.

Les préceptes de la loi naturelle sont contenus dans la syndérèse, qui est l'habitus des principes premiers de la raison pratique, principes

1. Cité par le P. Elter, GREGORIANUM, p. 340.

2. *De Malo*, q. 2, a. 4 : « Actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis. »

3. Iª IIªᵉ, q. 21, a. 1 : « Debita regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae. »

4. *De Virtut.*, q. 1, a. 6 : « Inter virtutes naturales et rationales. »

5. Iª IIªᵉ, q. 94, a. 2, ad 2 : « Omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturae humanae, puta concupiscibilis et irascibilis secundum quod regulantur ratione pertinent ad legem naturalem. »

qui sont connus aussitôt qu'on a compris le sens des termes. Outre ces préceptes très communs, il y a aussi des préceptes secondaires qui découlent immédiatement des principes premiers. Mais la loi naturelle, expression rationnelle des inclinations de la nature et, comme telle, appartenant à la raison, sera plus connue que ces inclinations étrangères à l'ordre rationel, et comme telles, moins proches de la raison.

Il n'y a donc pas lieu de recourir à la nature pour connaître la loi naturelle.

§ 4. — La nature « complete spectata ».

« Il est bien vrai, dit le P. Elter, que la nature de l'homme « nude spectata » n'est que le fondement de la règle de la moralité[1]. »

— Ici, nous sommes complètement d'accord. Qu'est-ce que la nature « nude spectata »? C'est ce que en scolastique nous appelons tout court « la nature ». C'est de cette nature que nous avons parlé jusqu'ici, c'est elle que nous avons appelée règle fondamentale. De cette nature le P. Elter dit maintenant qu'elle n'est que le fondement de la moralité. Dont acte.

1. Gregorianum, p. 317 : « Verum est, naturam hominis nude spectatam non esse nisi fundamentum regulae honestatis. »

Il continue : « Mais la nature « complete spectata », c'est-à-dire avec les relations qui en découlent, doit, semble-t-il, être appelée non plus le fondement, mais la règle elle-même[1]. »

Mais d'abord, qu'est-ce que la nature « nude spectata » et la nature « complete spectata »? J'ai parcouru la *Tabula aurea*, et parmi les nombreuses acceptions du mot « natura », je n'ai rien trouvé qui se rapportât à ce sujet. Il est évident que S. Thomas n'a pas connu la « complete spectata ». Mais je ne veux pas qu'on m'accuse de faire de S. Thomas une borne. Si cette distinction signale vraiment un progrès, je suis tout disposé à en faire mon profit pour l'avancement de la science.

La nature « complete spectata », c'est la nature considérée avec les relations qui en découlent. Ainsi, Pierre est propriétaire d'un pré, et non propriétaire du verger voisin. Sa relation de propriétaire l'autorise à couper le foin du pré, et sa relation de non-propriétaire lui interdit de cueillir les fruits du verger. Si l'on considère tous les objets dont Pierre est propriétaire ou surtout non propriétaire, c'est

1. *Ibid.* : « complete tamen spectata, seu cum relationibus, quae ex ea oriuntur, jam non fundamentum, sed ipsa regula dicenda videtur. »

déjà un paquet de relations qui chargent sa nature « complete spectata ». Mais si, outre les relations de propriété, on considère toutes les relations positives ou négatives résultant de l'infinie complexité des rapports sociaux, je ne vois pas comment la nature de ce pauvre Pierre, même étirée sur le chevalet de la « complete spectata », pourra atteindre à ce degré d'extensibilité.

Mais ce n'est pas seulement au point de vüe quantitatif que la nature « complete spectata » soulève des difficultés, c'est surtout au point de vue qualitatif. La nature des scolastiques est principe d'uniformité, « natura est determinata ad unum », la nature « complete spectata » est principe de multiformité. Revenons à notre Pierre que nous avons laissé propriétaire de son pré. Il a vendu son pré, et acheté un cheval qu'il a l'intention de louer à ceux qui lui en feront la demande. De ce fait, il a perdu toutes les relations qu'il possédait comme propriétaire du pré, mais il a acquis les relations inhérentes à sa qualité de propriétaire du cheval. Toutes ces relations ne sont pas la nature de Pierre, En quoi cette nature a-t-elle été modifiée par la vente du pré, ou par l'achat du cheval?

Dirons-nous que ces relations sont naturelles? Pas davantage.

S. Thomas dit que « pour l'homme avoir

deux pieds, c'est naturel, tandis qu'avoir une tunique, ne l'est pas[1] ».

Et en effet, n'est pas naturel, ce qui est artificiel. La cathédrale de Reims est artificielle, elle n'est pas naturelle.

N'est pas naturel, ce qui est volontaire[2]. L'ordre de la nature et l'ordre de la volonté constituent deux ordres qui s'opposent l'un à l'autre. Dans la propriété, par exemple, ce qui est naturel, c'est la faculté de posséder qui se trouve également en tout homme[3]. C'est pourquoi le droit naturel exige qu'on rende à chacun ce qui lui appartient[4]. Mais la détermination de ce « quod suum est unicuique », de ce qui appartient à chacun n'est pas le fait de la nature. S. Thomas définit le naturel : ce qui est le produit des principes de la nature. Les principes de la nature sont la forme et la

1. *In V Ethic.*, l. 12 : « Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale, sicut habere duos pedes; et aliquid non naturale, sicut habere tunicam. »

2. Ia IIae, q. 10, a. 1. ad 1 : « Voluntas dividitur contra naturam; sicut una causa contra aliam. Quaedam enim fiunt naturaliter et quaedam voluntarie. » Cf. sup., p. 85.

3. IIa IIae, q. 66, a. 1 : « Hoc autem *naturale* dominium super caeteras creaturas competit homini secundum rationem. »

4. IIa IIae, q. 58, a. 11 : « Hoc autem dicitur esse suum unicuique personae, quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Et ideo proprius actus justitiae nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est. »

matière[1]. De la forme provient la nature spécifique qui est commune à tous les êtres de la même espèce ; de la matière, la nature individuelle, propre à chaque individu[2]. Lorsque Pierre était propriétaire du pré, ce n'était pas en vertu de sa nature spécifique ; autrement tous les autres hommes auraient été également propriétaires de ce même pré. Ce n'était pas non plus en vertu de sa nature individuelle, qui provient du corps ; ce n'est pas par le corps que l'on est propriétaire. La détermination de ce qui appartient à chacun n'est donc pas le fait de la nature : « La propriété privée n'est pas contraire au droit naturel ; elle se surajoute au droit naturel par la détermination de la *raison*[3]. » Aussi S. Thomas nous déclare que

1. IIa IIae, q. 164, a. 1, ad 1 : « Naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur. Naturae autem per se principia sunt forma et materia. »

2. Ia IIae, q. 63, a. 1 : « Oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter : uno modo ex natura speciei : alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus ; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei : id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. »

3. IIa IIae, q. 66, a. 2, ad 1m : « Secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum. Unde proprietas

les relations de propriété se déterminent d'après « LA RÈGLE DE LA RAISON[1] » ; il ne dit pas : d'après la règle de la nature « complete spectata ».

Résumons-nous. La nature, d'après les scolastiques, est essentiellement principe d'uniformité. La nature « complete spectata » est essentiellement principe de multiformité. Donc, elle n'est pas nature. Nous pouvons la laisser de côté.

Arrivés au terme de notre travail, jetons un regard en arrière.

De l'article du P. Elter il résulte que nous sommes d'accord sur deux points :

1° Il admet que la raison est la règle prochaine des actes humains[2]. C'est ce que nous enseignons avec S. Thomas.

2° Il admet que la nature « nude sumpta » n'est pas règle, mais seulement fondement de la règle morale[3]. C'est aussi notre sentiment.

possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem *rationis humanae.* »

1. *De Malo,* q. 2, a. 4 : « nam suum et non suum determinantur secundum REGULAM RATIONIS. »

2. GREGORIANUM, p. 343 : « est regula proxima quae quidem regulat et mensurat immediate actum voluntatis humanae. »

3. GREGORIANUM, p. 347 : « Verum est naturam hominis nude spectatam non esse nisi fundamentum regulae honestatis. »

La divergence porte principalement sur les deux points qui suivent :

En premier lieu, le P. Elter dit que la règle de la raison a besoin d'une règle antérieure qui la rectifie formellement, et cette règle c'est la nature. Les Thomistes soutiennent que la raison, du moment qu'elle est la règle de l'acte de volonté, est, par le fait même, règle de l'ordre moral tout entier. C'est, nous l'avons vu plus haut, ce qu'enseigne S. Thomas à propos de l'objet. « L'objet, dit-il, dans la mesure où il entre *dans l'ordre de la raison*, appartient à l'ordre moral », et cela parce que « c'est *la raison* qui est le principe des actes humains et moraux[1] ». Et S. Thomas nous dit ailleurs que « chaque genre a une règle unique ». Aussi, pour le saint Docteur l'ordre moral est toujours *ordo rationis*, comme le bien moral est toujours *bonum rationis*. Aussi pouvons-nous conclure avec S. Thomas : *Moralium mensura est ratio*[2].

1. Iª IIªᵉ, q. 19, a. 1, ad 3 : Objectum « in quantum cadit *sub ordine rationis*, pertinet ad genus moris.... *Ratio* enim principium est humanorum et moralium actuum. »

2. *C. Gent.*, l. 3, c. 9 : « Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est *ratio*. » A remarquer ce mot « moralium ». S. Thomas ne dit pas que la raison est la règle des actes humains seulement, mais de l'ordre moral tout entier, *moralium*. Cf. CAJET., *In Iª IIªᵉ*, q. 20, a. 2 : « Ratio est principium omnis bonitatis

En second lieu, le P. Elter dit que la règle de la moralité est la nature « complete spectata ». Mais nous venons de voir que la nature « complete spectata » est chose inexistante en philosophie.

On me dira peut-être que, considérées au point de vue du contenu, et la nature *complete spectata* du P. Elter, et la *ratio recta* telle que nous l'avons exposée, ne diffèrent pas extrêmement.

— C'est possible. Mais alors, raison de plus pour ne pas abandonner la terminologie de S. Thomas : *regula rationis;* pour ne pas donner la préférence à une formule que le saint Docteur a expressément réprouvée : la *règle de la nature;* pour ne pas accorder le droit de cité à une expression qui place sous le mot de nature, une foule de choses qui ne sont pas la nature, la *natura complete spectata.*

et malitiae moralis, quia est principium totius esse moralis. »

CONCLUSION

Dom Lottin signale quelque part chez S. Thomas la préoccupation de « rationaliser[1] » la morale.

Le mot est très juste :

La « raison » est dans la morale de S. Thomas ce qu'est le soleil dans notre monde terrestre.

Le soleil illumine d'abord les plus hautes cimes des montagnes. De même toutes les thèses capitales du traité de la moralité sont construites en dépendance de la raison.

L'acte humain ou moral est un acte *de la raison*[2].

La *raison* est le principe premier, propre et formel de l'acte humain[3].

Le bien propre à l'homme, c'est d'être conforme à la *raison*[4].

1. REVUE NÉO-SCOL., 1922, p. 302.

2. Iª IIªᵉ, q. 18, a. 5 : « Dicuntur aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt *a ratione*. »

3. Cf. sup., pag. 101.

4. « Bonum hominis est *secundum rationem* esse. » *Passim*.

Le bien moral, c'est le *bien de la raison*[1].

La règle prochaine et homogène de la volonté : c'est la *raison humaine*[2].

L'acte humain est bon ou mauvais d'après la RÈGLE DE LA RAISON[3].

La vertu humaine appartient à l'ordre de la *raison*[4].

1. Iª IIªᵉ, q. 34, a 1 : « Bonum et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit *rationi* vel discordat ab ea. »

2. Cf. *sup.*, page 1.

3. IIª IIªᵉ, q. 58, a. 3 : « Actus hominis bonus redditur ex hoc quod attingit REGULAM RATIONIS, secundum quam humani actus rectificantur. » IIª IIªᵉ, q. 152, a. 2 : « In humanis actibus illud est vitiosum quod est *praeter rectam rationem.* » IIª IIªᵉ, q. 132, a. 1 : « Appetitus boni debet regulari *secundum rationem*, cujus regulam si transcendat, erit vitiosus. » IIª IIªᵉ, q. 168, a. 3 : « In omni eo quod est dirigibile *secundum rationem,* superfluum dicitur quod REGULAM RATIONIS excedit : diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a REGULA RATIONIS. » a. 4 : « Omne quod est contra rationem in rebus humanis vitiosum est.

4. Iª IIªᵉ, q. 55, a. 4, ad 3 : « Virtus humana quae *rationi* attribuitur. Iª IIªᵉ, q. 64, a. 1 : « Patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione AD MENSURAM RATIONIS... » Ad 1ᵐ : « Virtus moralis bonitatem habet EX REGULA RATIONIS. » IIª IIªᵉ, q. 161, a. 5 : « Bonum humanae virtutis *in ordine rationis* consistit. » IIª IIªᵉ, q. 155, a. 4 : « Bonum virtutis laudabile est ex eo quod est *secundum rationem.* » IIª IIªᵉ, q. 30 : « Ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi *ratione* reguletur. » IIª IIªᵉ, q. 157, a. 2 : « Ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus *rationi* subdatur. » Iª IIªᵉ, q. 127, a. 2 : « Ad virtutem moralem pertinet *modum rationis* servare in materia circa quam est. » IIª IIªᵉ, q. 58, a. 8 : « Omnia quaecumque rectificari possunt *per rationem,* sunt materia virtutis moralis quae definitur *per rationem rectam.* » Iª IIªᵉ, q. 91,

Ce ne sont pas seulement les hautes cimes qui reçoivent la lumière du soleil ; les vallées, celles même qui ne voient jamais ses rayons, sont baignées par la clarté du jour. C'est à chaque page de la morale de S. Thomas que revient le mot raison. On m'excusera, si je ne puis résister au besoin de citer encore quelques articles. Au chapitre Ier j'en ai rapporté un certain nombre tirés de la *Prima Secundae ;* j'irai prendre ceux-ci dans la *Secunda Secundae :* on pourra juger ainsi de la constance de la doctrine de S. Thomas. Je ne dirai pas que ces passages sont pris au hasard, car tous les articles de la Seconde Partie ne présentent pas la raison dans un éclat aussi fulgurant. Mais cependant de tels articles ne sont pas rares, on pourrait en citer des masses.

II^a II^{ae}, q. 123, a. 1. Est-ce que la force est une vertu ? — *Réponse :* « D'après le Philosophe, la vertu fait bon le sujet dans lequel elle réside et elle rend bonne son opération. Aussi la vertu humaine, dont nous parlons ici est celle qui fait l'homme bon et rend bonne son opération. Or, le bien de l'homme est d'être *conforme à la raison.*

« C'est pourquoi la vertu humaine fait l'homme bon et elle rend son action *conforme à la raison.*

« Cela se produit de trois manières : 1° en tant

a. 3 : « Quod agat *secundum rationem* et hoc est agere secundum virtutem. » *De Virtut.*, q. 1, a. 8 : « Manifestum es uod perfectio virtutis non est a natura, sed *a ratione.* »

que *la raison elle-même* est rectifiée : c'est l'œuvre des vertus intellectuelles; 2° en tant que *la rectitude de la raison* est établie dans les choses humaines, et cela appartient à la justice; 3° en tant qu'on fait disparaître les empêchements qui s'opposent à l'établissement de cette rectitude dans les choses.

« Or, il y a deux obstacles différents qui empêchent la volonté de suivre *la rectitude de la raison*. D'abord lorsqu'un bien délectable entraîne la volonté à ce qui est contraire à *la rectitude de la raison* : cet obstacle est réfréné par la tempérance. Ensuite lorsque la volonté répugne à suivre ce qui est *selon la raison* : pour faire disparaître cet empêchement, il faut la force d'âme qui résiste à ces difficultés, de même que l'homme triomphe des empêchements corporels par la force du corps.

« Il est donc manifeste que la force est une vertu, en tant qu'elle établit dans l'homme la *conformité avec la raison*[1]. »

1. « Secundum Philosophum, virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Unde virtus hominis, de qua nunc loquimur est quae facit bonum hominem et opus ejus bonum reddit. Bonum autem hominis est *secundum rationem* esse. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem et opus ejus *secundum rationem* esse.

« Quod quidem tripliciter contingit : uno modo, secundum quod *ipsa ratio* rectificatur, quod fit per virtutes intellectua-

II^{a} II^{ae}, q. 125, a. 1. Est-ce que la crainte est un péché? — *Réponse :* « Dans les actes humains, le mot péché implique un désordre; car le bien de l'acte humain consiste dans un certain ordre et ici l'ordre régulier, c'est que l'appétit soit soumis *au gouvernement de la raison. La raison nous dicte* que certaines choses doivent être évitées et certaines recherchées. Et non seulement cela, mais elle établit une échelle de valeurs. *Elle nous dicte* également que parmi les choses à éviter, certaines doivent être évitées plus que d'autres, et de même, que parmi les choses à rechercher, certaines doivent être recherchées plus que d'autres. Autant le bien doit être recherché, autant le mal contraire doit être évité. Ainsi *la raison nous dicte* que la pour-

les; alio modo, secundum quod ipsa *rectitudo rationis* in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam; tertio modo, secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendae.

« Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne *rectitudinem rationis* sequatur : uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam *rectitudo rationis* requirat; et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod est *secundum rationem*, propter aliquod difficile quod incumbit; et ad hoc impedimentum tollendum, requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit.

« Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, in quantum facit hominem *secundum rationem* esse. »

suite de certains biens l'emporte sur la fuite de certains maux.

« Lorsque l'appétit fuit les maux que *la raison ordonne* de supporter pour obtenir des biens plus importants, cette crainte est un désordre, c'est un péché. Au contraire, lorsque la crainte pousse l'appétit à fuir *ce que la raison commande* de fuir, cette crainte n'est ni un désordre ni un péché [1]. »

Ia IIae, q. 129, a. 4. Est-ce que la magnanimité est une vertu spéciale? — *Réponse :* « Est vertu spéciale celle qui établit *la mesure de la raison* en une matière déterminée. Or la magnanimité établit *la mesure de la raison* en une matière déterminée, c'est-à-dire les honneurs [2]. »

1. « Aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem : nam bonum actus humani in ordine quodam consistit. Est autem hic debitus ordo ut appetitus *regimini rationis* subdatur. *Ratio autem dictat* aliqua esse refugienda, et aliqua prosequenda ; inter fugienda, quaedam *dictat* esse magis fugienda quam alia ; et similiter etiam inter prosequenda, quaedam *dictat* esse magis prosequenda quam alia ; et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod *ratio dictat* quaedam bona magis esse prosequenda quam quaedam mala fugienda.

« Quando ergo appetitus fugit ea quae *ratio dictat* esse sustinenda ne desistat ab aliis quae magis prosequi debet, timor inordinatus est et habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est *secundum rationem* refugiendum, tunc appetitus non est inordinatus nec peccatum. »

2. « Ad specialem virtutem pertinet quod *modum rationis* in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem

IIa IIae, q. 136, a. 1. Est-ce que la patience est une vertu? — *Réponse :* « Les vertus morales sont ordonnées au bien en tant qu'elles conservent *le bien de la raison* contre les assauts des passions. Or, parmi les passions, la tristesse a une efficacité spéciale pour mettre obstacle *au bien de la raison*. Voilà pourquoi il est nécessaire d'avoir une vertu qui défende *le bien de la raison* contre la tristesse, de peur que *la raison* n'y succombe. C'est le rôle de la patience[1]. »

IIa IIae, q. 141, a. 3. Est-ce que la tempérance a pour objet seulement les concupiscences et les délectations? — *Réponse* : « La vertu morale doit défendre *le bien de la raison* dans les passions contraires *à la raison*.

« Or on distingue un double mouvement dans les passions de l'âme. Dans les unes, l'appétit sensible poursuit les biens sensibles et corporels, dans les autres, l'appétit fuit les maux sensibles et corporels.

« Dans le premier cas, l'opposition de l'appétit

ponit *modum rationis* circa determinatam materiam, scilicet circa honores... et secundum hoc magnanimitas secundum se considerata est specialis quaedam virtus. »

1. « Virtutes morales ordinantur ad bonum, in quantum conservant *bonum rationis* contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum *bonum rationis*. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam *bonum rationis* conservetur contra tristitiam, ne scilicet *ratio* tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia. »

à la raison s'exerce principalement dans le sens de l'excès. Car les biens sensibles et corporels, en eux-mêmes, ne disent pas répugnance *à la raison;* bien plus, ils sont au service *de la raison* comme des instruments dont celle-ci doit se servir pour arriver à sa fin propre. S'ils répugnent *à la raison* c'est que l'appétit les poursuit en dépassant les limites fixées *par la raison.* Aussi dans ce cas la vertu morale doit modérer les passions qui ont pour objet la poursuite du bien (la Tempérance).

« Dans le second cas (c'est le cas de l'appétit irascible, qui a une tendance à fuir les maux sensibles), ce mouvement de l'appétit répugne *à la raison*, non pas à cause de son excès, comme dans le cas précédent, mais à cause de son effet; car du moment qu'il se dérobe aux maux sensibles et corporels qui accompagnent parfois *le bien de la raison*, de ce fait, il fuit *le bien de la raison* lui-même ; c'est pourquoi dans cette fuite, il appartient à la vertu morale de maintenir la fermeté dans *le bien de la raison* (la Force)[1]. »

1. « Ad virtutem moralem pertinet conservatio *boni rationis* contra passiones *rationi* repugnantes.

« Motus autem passionum animae est duplex : unus quidem secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona : alius autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala.

« Primus autem motus appetitus sensitivi praecipue repugnat *rationi* per immoderantiam. Nam bona corporalia et

IIa IIae, q. 146, a. 2. Est-ce que l'abstinence est une vertu spéciale? — *Réponse* : « La vertu morale conserve le *bien de la raison*, le défendant contre les assauts des passions. C'est pourquoi lorsqu'on trouve en une passion une manière spéciale de s'opposer au *bien de la raison*, on doit y reconnaître une vertu spéciale. Et les délectations des aliments mettent naturellement obstacle au *bien de la raison*... L'abstinence est donc une vertu spéciale [1]. »

IIa IIae, q. 153, a. 3. Est-ce que la luxure peut être un péché? — *Réponse* : « Plus une chose

sensibilia secundum suam speciem considerata non repugnant *rationi*, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus *ratio* utitur ad consecutionem proprii finis: repugnant autem ei praecipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum *rationis*. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie hujusmodi passiones moderari quae important prosecutionem boni.

« Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia praecipue contrariatur *rationi* non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quae interdum concomitantur *bonum rationis*, per consequens discedit ab ipso *bono rationis*; et ideo ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi discessu firmitatem praestare in *bono rationis*. »

1. « Virtus moralis conservat *bonum rationis* contra impetus passionum; et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahit *a bono rationis*, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natae sunt abstrahere hominem *a bono rationis*... Et ideo abstinentia est specialis virtus. »

est nécessaire, plus il faut conserver *l'ordre de la raison* à son sujet; et par conséquent plus grand sera le vice, si l'on sort des limites fixées par *l'ordre de la raison*. Or, l'usage des plaisirs charnels est absolument nécessaire : il s'agit de la conservation du genre humain. Aussi c'est surtout en cette matière qu'il faut garder *l'ordre de la raison*, et par conséquent tout ce qui se fait sur ce point contre *l'ordre de la raison* est vicieux. Or, la luxure, c'est précisément ce qui excède *l'ordre et la mesure de la raison* dans les plaisirs de la chair. Aussi sans aucun doute la luxure est un péché [1]. »

II^{a} II^{ae}, q. 157, a. 2. « Est-ce que la clémence et la mansuétude sont des vertus? — *Réponse :* « L'essence de la vertu morale consiste en ce que l'appétit est soumis *à la raison*. Or cela se retrouve aussi bien dans la clémence que dans la mansuétude : car la clémence diminue les peines eu égard *à la raison* et la mansuétude modère

1. « Quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud *rationis ordo* servetur; unde per consequens magis est vitiosum, si *ordo rationis* praetermittatur. Usus autem venereorum est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet *rationis ordo;* et per consequens, si quid circa hoc fit praeter idquod *ordo rationis* habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriae ut *ordinem et modum rationis* excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum. »

les colères conformément *à la raison droite*. Il est donc manifeste que la clémence et la mansuétude sont des vertus [1]. »

Comme on le voit, c'est la raison, toujours la raison. C'est une véritable obsession.

Oui vraiment S. Thomas a voulu « rationaliser » sa morale. Et si par le mot « raison » il avait voulu signifier la forme substantielle de l'homme, il lui était si facile de le dire. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait?

C'est pourquoi les Thomistes ne peuvent voir avec indifférence les efforts de ceux qui s'appliquent à « dérationaliser » la morale du Maître.

Est-ce qu'ils ne la « dérationalisent » pas, ceux qui disent que la raison signifie la forme substantielle ou la nature de l'homme? ou bien l'objet, ou bien un amoncellement de choses disparates? Ceux qui prétendent qu'il est extrêmement difficile de savoir au juste ce que S. Thomas a voulu entendre par ce mot « raison »? Ceux qui nient ces formules : La règle de la volonté est la raison, le bien de l'homme est

1. « Ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur. Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine : nam clementia, diminuendo poenas, aspicit ad rationem; similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras. Unde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus. »

d'être selon la raison, le principe formel des vertus, c'est l'ordre de la raison, formules qui se rencontrent des milliers de fois dans l'œuvre de S. Thomas? Ceux qui remisent la « raison » dans un petit coin bien obscur, où nul ne saura la trouver lorsque le besoin s'en fera sentir? D'après eux, il n'y aurait pas grande différence entre la raison règle de la morale et la raison règle de l'astronomie, si la raison connaît la règle de la morale, comme elle connaît les lois de l'astronomie, mais ne règle pas plus dans un cas que dans l'autre.

*
* *

Au moment de terminer cet ouvrage, je m'imagine entendre certain lecteur qui, au sortir du premier contact avec la présente controverse, devise tout haut : « Je ne suis pas fort, je le sais ; mais lorsque je dis qu'un chat est un chat et Rollet un fripon, tout le monde me comprend. Tandis qu'il paraîtrait que, lorsque S. Thomas, en qui les Pontifes Romains se plaisent, après tant de philosophes et de théologiens, à louer la limpidité de la pensée et la clarté du style, a écrit cette phrase : *Regula voluntatis est ratio humana*, il n'a pas voulu dire ce que disent les mots. Cette phrase, innocente à première vue, est hérissée de difficultés. Je ne les vois

pas très bien, mais des gens qui se croient compétents l'affirment. Le mot « ratio » surtout est, paraît-il, indéchiffrable[1]. Les spécialistes se sont mis à leur table de travail, loupe en main, ils essayent d'en scruter le mystère, mais vainement, puisque l'accord semble de jour en jour plus difficile, sa réalisation plus lointaine. Aux articles voici que succèdent les volumes. C'est une controverse de plus qui viendra grossir le nombre des polémiques insolubles qui encombrent les manuels : l'essence et l'existence, la science moyenne et les décrets prédéterminants, le concours simultané et la prémotion physique, la prédestination et la grâce efficace, etc , etc. Désormais, à cette liste déjà longue, il faudra ajouter : le sens du mot « raison » dans la morale de S. Thomas. » Et il conclura désabusé : « Et l'on prétend que le temps fait avancer les questions. »

A dire vrai, c'est à contre-cœur que j'ai mis la main à la plume.

On ne prouve pas l'existence du soleil. On le montre : et puis on le voit ou on ne le voit pas. Parmi ceux qui ne voient pas, il n'y a pas que des aveugles, il y a tous ceux qui pour une raison ou une autre, ne veulent pas voir et ferment

1. GREGORIANUM, p. 339 : « Non facile explicatur quid nomine rationis intellegatur. »

les yeux. D'autres regardent, mais avec des verres déformants.

Si j'ai multiplié à profusion les citations de S. Thomas [1], au point que ceux qui peuvent et veulent voir en seront éblouis, c'est surtout parce que j'avais en vue les jeunes étudiants de notre Ordre; ils auront, à la fin de leurs études, à subir un examen qu'ils devront accompagner du serment de tenir et d'enseigner la doctrine de S. Thomas. De peur qu'ils ne se laissent impressionner par les attaques des adversaires, j'ai voulu les rassurer, et aussi les armer.

Ensuite, je voulais venir en aide aux étudiants étrangers qui suivent nos cours de Théologie. J'en ai vu qui, n'ayant pas commencé la morale par le début de la *Prima secundae,* se sont trouvés, en étudiant la seconde partie de la Somme, déroutés par cet obsédant retour du mot « raison » qui laissait une certaine imprécision dans leur intelligence. Je leur disais bien, que souvent une simple transposition suffirait à résoudre la difficulté : Lorsque vous rencontrez *bonum rationis*, lisez *bonum morale; ordo rationis*, lisez *ordo moralis;* mais quelque-

1. Ces citations auront aussi l'avantage de montrer que notre enseignement procède directement de S. Thomas, et nullement de l'inspiration des *Salmanticenses*, comme l'a pensé, je ne sais pourquoi, le P. Elter (*Gregor.*, p. 338).

fois l'obscurité persistait. Aussi suis-je heureux de pouvoir leur présenter dans une vue d'ensemble la justification synthétique de ce qu'on a appelé la « rationalité » de la morale de S. Thomas.

Deux mots nous suffiront à résumer ce présent travail :

1° La règle de la moralité, c'est la raison.

2° La raison, ici, signifie la raison, c'est-à-dire le dictamen de la raison droite[1].

1. C'est ce que nous avons toujours enseigné. Cf. LEHU, *Ethica Generalis*, n. 188 : « Dictamen rationis rectae est regula proxima moralitatis objectivae », où nous entendions la moralité objective dans le sens expliqué plus haut, page 206, par opposition à la moralité subjective. « Dictamen conscientiae est regula ultimo-practica moralitatis subjectivae. »

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

§ 4. — Un mystère.

§ 5. — La règle de la raison règle-t-elle vraiment ?

§ 6. — Règle et mesure.

CHAPITRE II

L'ARTICLE 5 DE LA Q. XVIII (PRIMA SECUNDAE) ET LES LIEUX PARALLÈLES

I. *L'article de la Somme.*

II. *Les lieux parallèles.*

§ 1. — *De Malo*, q. 2, a. 4.

CHAPITRE IV

LA PRUDENCE. LA RAISON DROITE

§ 10. — La prudence et les vertus morales.

§ 11. — Le syllogisme prudentiel.

§ 12. — La raison droite.

§ 13. — La genèse du mal moral.

TYP. FIRMIN-DIDOT & Cie. — MESNIL. — 1930.